

Tampereen yliopisto

Juuso Järvenpää

Jaakko Jalmari Jalo-Kivi

Spiritualismin esitaistelijan asema

1900-luvun alun Suomessa

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Historian pro gradu –tutkielma

Tampere 2016

Abstrakti

Tässä historian pro gradu –tutkielmassa tarkastelen suomalaista spiritualismia 1900-luvun alussa sen keskeisen henkilön, *Spiritisti*-aikakauslehden (1909–1913) päätoimittajan ja Suomen Spiritistisen Seuran (perustettu 1909) ensimmäisen puheenjohtajan Jaakko Jalmari Jalo-Kiven (vuoteen 1906 Jaakko Hjalmar Stén) kautta. Tutkielmani on yleisesti ottaen aatehistoriallinen, mutta tarkennan metodologis-teoreettisia näkemyksiäni toisaalta ”uuden ongelmahistorian” ja toisaalta ruumiinfenomenologian avaamien näköalojen avulla.

Tarkastelen spiritualismia sellaisena kuin se ilmeni Jalo-Kiven historiallis-paikallisesti ohjautuneessa ajattelussa ja toiminnassa. Kiinnitän erityisesti huomiota niihin tapoihin, joilla hän hyödynsi spiritualismin tarjoamia näkemyksiä pyrkiessään vastaamaan omassa yksilöllisessä kokemuksessaan ja aatteellis-yhteiskunnallisessa ympäristössään ilmenneisiin ”ongelmiin”. Tutkielmani kuluessa hahmotan hänen kokemuksessaan erilaisia keskeisiä ongelmakenttiä ja –tasoja. Erityisesti kiinnitän huomiota modernin tieteen ja uskonnon väliseen skismaan, joka oli merkittävä osa 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun intellektuaalisia keskusteluja ja näkyi niissä monin eri tavoin. Tätä ongelmakenttää hahmotan Egil Aspremin analysoiman ”lumouksen haihtumisen ongelman” näkökulmasta.

Jalo-Kiven spiritualististen tulkintojen lisäksi tarkastelen sitä, kuinka tämä aatteellis-uskonnollinen positio asemoi hänet osaksi aikansa sosiaalista todellisuutta. Hänen aktiivinen toimintansa työväenliikkeessä ja spiritualismin parissa nostaa esiin neljä erityisen keskeistä aatekontekstia, jotka hän kohtasi ajattelussaan ja toiminnassaan. Ensimmäinen näistä oli 1900-luvun vaihteessa suomalaiseen työväenliikkeeseen levinnyt (marxilais-kautskylainen) *sosialismi*; toinen 1880-luvulla Suomeen rantautunut ja 1900-luvun alussa edelleen vaikuttanut *tieteellinen naturalismi*; kolmas evankelis-luterilainen *kirkollinen kristinusko*; ja neljäs ajan esoteerisessa miljöössä ja ”okkulttuurissa” keskeinen *teosofia*. Jalo-Kiven suhde näihin aatekonteksteihin hahmottuu poleemisena ja usein ambivalenttina.

Tutkielmallani olen pyrkinyt tarjoamaan hedelmällisen näkökulman 1900-luvun alun Suomeen. Jalo-Kiven spiritualistinen ajatusmaailma hahmottuu tutkielmassani yhtenä – joskin marginaalisena – positiona tuolloisiin aatteellis-yhteiskunnallisiin olosuhteisiin. Tämän position kautta voidaan ymmärtää laajemmin paitsi kyseisen historiallisen tilanteen moninaisuutta myös oman aikamme uskonnollis-aatteellisia liikehdintöjä, joiden juuret usein ulottuvat 1900-luvun vaihteessa luotuihin ajattelutapoihin.

Sisällysluettelo

Johdanto	1
1. Tutkimuskohde ja –kysymys	1
2. Metodologiset-teoreettiset valinnat	5
2.1. Uusi ongelmahistoria aatehistorian apuna	5
2.2. Lumouksen haihtumisen ongelma	9
2.3. Ruumissubjektin kokemus ongelmien tapahtumapaikkana	13
3. Edeltävä tutkimus ja tutkimuskontekstit	19
4. Lähteet	25
5. Tutkielman rajaukset ja rakenne	26
I Työväenliikkeestä spiritualismiin	28
1. Kuoleman arvoitus ja spiritualistinen herääminen	28
2. Syrjäyttäminen sosiaalidemokraattisesta työväenliikkeestä	37
2.1. Yhteiskunnallisen kurjuuden ongelma	37
2.2. Leimautuminen poliisiurkkijaksi	40
3. Uusia vaikeuksia ja umpikujia	46
3.1. Matti Kurikan esoteerinen ihannesosialismi	46
3.2. ”Elämäläisenä” sosiaalidemokraatteja vastaan	50
3.3. Työväenasuntokysymys: Omakotiyhdistys	56
4. Kärsimysten tullessa hiottu Jalo-Kivi	59
5. Spiritualistista agitaatiota ja seuratoimintaa	65
5.1. <i>Spiritisti</i> (1909–1913)	65
5.2. Suomen Spiritistinen Seura	70
II Taistelua monella rintamalla	80
1. Materialismin uhka	80
1.1. Kirkon- ja uskonnonvastaisuuden nousu	80
1.2. Materialismin turmiollisuus	89
1.3. Avoin naturalismi: tiede henkimaailman äärellä	93
2. Kristinuskoa uudistamassa	95
2.1. Kirkko spiritualismin vastustajana	95

2.2. Esoteerinen reformi ja nuorkirkollinen teologia	105
3. Teosofia – ystävä vai vihollinen?	115
3.1. Teosofien kompleksinen suhde spiritualismiin	115
3.2. Yhteistyöstä vastakkainasetteluun	125
3.3. Keskeisiä eroja	132
 Johtopäätökset	 135
 Lähteet ja kirjallisuus	

Johdanto

1. Tutkimuskohde ja -kysymys

Tutkimuskohteeni on spiritualistinen liike 1900-luvun alun Suomessa. Lähestyn aihetta sen keskeisen hahmon, *Spiritisti*-aikakauslehden (1909–1913) päätoimittajan ja vuonna 1909 perustetun Suomen Spiritistisen Seuran ensimmäisen puheenjohtajan Jaakko Jalmari Jalo-Kiven kautta. Hänet tunnettiin ennen nimenvaihdostaan (kesällä 1906) Jaakko Hjalmar Sténinä – tai vain Hjalmar Sténinä – mutta selkeyden vuoksi kutsun häntä tutkielmani kaikissa vaiheissa Jalo-Kiveksi.

Vakiintuneen narratiivin mukaan spiritualistinen liike sai alkunsa 1800-luvun puolivälissä New Yorkin osavaltiossa sijaitsevassa Hydesvillen kylässä vuoden 1848 keväällä. Tuolloin muuan Foxin perhe oli muuttanut taloon, jossa perheen nuorten siskosten läsnäollessa alettiin kuulla merkillisiä koputuksia. Siskokset vastasivat koputuksiin ja saivat selville, että niiden takana oli talon entisen asukkaan murhaaman ja kellariin hautaaman kauppamatkustajan henki, joka pyrki kommunikoimaan heidän kanssaan. Tapaus sai huomattavasti julkisuutta, eikä kestänyt kauaakaan, kun monet muutkin havaitsivat olevansa herkkiä henkimaailman kosketukselle. Pian eri puolilla Yhdysvaltoja alettiinkin kuulla, kuinka vainajat työntyivät monenlaisten ilmiöiden kautta takaisin tämänpuoleiseen elämään. Spiritualistinen liikehdintä oli näin saanut alkunsa ja vain muutamassa vuosikymmenessä se kasvoi kansainväliseksi massaliikkeeksi, joka vaikutti tärkeällä tavalla 1800-luvun jälkipuoliskon ja 1900-luvun alun mielenmaisemaan Atlantin molemmin puolin. Tätä narratiivia on toistettu 1800-luvulta alkaen ja se on omaksuttu usein varsin kritiikittömästi myös myöhempään historian tutkimukseen.¹ Historioitsija Joscelyn Godwin on kuitenkin huomauttanut, että se on historiallisesti katsoen pahoin puutteellinen: vaikka Hydesvillen tapahtumat olivat lähin laukaiseva tekijä spiritualistiselle liikkeelle, edelsi tätä liikettä jo pitkään jatkunut henkikommunikaatiota kohtaan tunnettu aktiivinen kiinnostus.

¹ Ks. esim. Owen 1989, 18–9; Leskelä-Kärki 2006, 259–60. Vakiomuotoinen narratiivi toistuu usein myös lähteissäni: esim. Grotenfelt 1892; Pietilä 1909b. Spiritualistit itse muistavat narratiivia kertoessaan aina huomauttaa, että vaikka nykyinen spiritualistinen liike saikin alkunsa 1800-luvulla, katsovat he spiritualismin sinänsä olevan ainakin Jeesuksen aikoihin palautuva ”todellisen” uskonnon traditio (Jalo-Kivi 1909a, 10; Krohn 1978, 3–5).

Uutta spiritualistisessa liikkeessä ei hänen mukaansa ollutkaan oikeastaan mikään muu kuin sen suuri julkisuus.²

Rajankäynti tämän- ja tuonpuoleisen välillä on tietysti universaali aihe ihmiskunnan historiassa, mutta spiritualismin välittöminä edeltäjinä voidaan nostaa esiin myös muutamia tiettyjä historiallisia liikehdintöjä. Ensimmäinen näistä oli ruotsalaisesta tiedemiesmystikosta Emanuel Swedenborgista (1688–1772) alkanut uskonnollinen liikehdintä. Spiritualistit ovatkin yleensä pitäneet Swedenborgia edeltäjänään ja viitanneet hänen näkyihinsä, joiden kautta hän katsoi matkustaneensa tuonpuoleiseen ja tutustuneensa omakohtaisesti paitsi menneiden aikojen suuriin ajattelijoihin ja profeettoihin myös Taivaan ja Helvetin olosuhteisiin.³ Swedenborgin vaikutus on tunnettu myös Suomessa 1700-luvulta alkaen: hänestä keskusteltiin kiihtyvällä tahdilla pitkin 1800-lukua ja hän vaikutti moniin taiteilijoihin ja kirjailijoihin, kuten J. L. Runebergiin, Zachris Topeliukseen ja Aleksis Kiveen, sekä Akseli Gallen-Kallelaan ja (ainakin välillisesti) Hugo Simbergiin. Hänen taivas- ja helvetinäkemyksensä ovat vaikuttaneet myös nykykirjailijoiden – ainakin Antti Tuurin ja Laura Lindstedtin – mielikuvitukseen, vaikkei Swedenborg enää olekaan samanlainen yleisesti tunnettu hahmo jollainen hän oli vielä 1900-luvun alussakin.⁴

Toinen spiritualismin tärkeä edeltäjä oli itävaltalaisen lääkärin Franz Anton Mesmerin (1734–1815) kehittämä omalaatuinen ja myöhempää hypnotismia ennakoanut transsiparannusmenetelmä. Tämä ”animaalinen magnetismi”, ”somniaambulismi” tai tuttavallisemmin vain ”mesmerismi” pyrki aluksi vain sairaiden parantamiseen, mutta menetelmän harjoittajat panivat pian merkille, että heidän potilaansa kehittivät transsissa usein ihmeellisiä, selvänäköisiä kykyjä ja näyttivät saavan yhteyden henkimaailmaan. Kuten mesmerismin ja spiritualismin yhteyttä korostava Godwin osuvasti toteaa, ”somniaambulismin kohteena olevista potilaista oli tullut meedioita”.⁵ Kolmas spiritualismin kannalta tärkeä ilmiö oli 1700-luvun lopulla popularisoitunut ”krystallomantia”. Tämän okkulttisen käytännön perustava ajatus kumpusi paljon vanhemmista rituaalimagian traditioista: pyrkimyksenä oli kristallin tai vastaavan maagisen esineen avulla luoda yhteys henkiolentoihin, joilta udeltiin tietoja tämän- ja tuonpuoleisista asioista. Spiritualismin tavoin krystallomantia sai sekä viihteellisiä että vakavampia muotoja.⁶ Yhdessä nämä edeltäjät tarjosivat tarvittavat ainekset spiritualistisen liikkeen syntymiselle.

² Godwin 1994, 187–8; ks. myös Hanegraaff 1998, 435–41.

³ Swedenborgista ks. Mahlamäki 2010, 164–5; Godwin 1994, 95–107; Hanegraaff 1998, 424–9; von Stuckrad 2005, 100–3. Mielenkiintoista kyllä Jalo-Kivi etäännytti tässä suhteessa spiritualistien tavanomaisesta näkemyksestä katsomalla, ettei Swedenborg ”varsinaisessa merkityksessä” ollut spiritualismin vaan enemmänkin ”teosofian alkaja, johon sittemmin madame Blavatskyn aikana on yhdistetty budhalaisuutta nykyiseksi teosofiaksi” (Jalo-Kivi 1909f).

⁴ Mahlamäki 2010; Mahlamäki & Mansikka 2010; Mahlamäki & Mansikka 2013; Mahlamäki 2014; Mahlamäki 2015; Kokkinen 2013b.

⁵ Godwin 1994, 153. Mesmerismistä yleensä ks. Godwin 1994, 151–167; Hanegraaff 1998, 430–5; von Stuckrad 2005, 103–4.

⁶ Godwin 1994, 169–86.

Spiritualismi levisi Eurooppaan meedioiden vierailuiden myötä. Heistä kenties merkittävin oli Daniel Dunglas Home (1833–1886), joka ylitti Atlantin vuonna 1855 ja kierteli hämmästyttämässä kyvyillään tavallisen kansan lisäksi uteliaita tiedemiehiä ja valtaapitäviä. Hänen lähellään koettujen ilmiöiden kirjo antaa hyvän kuvan siitä, mitä medioilta voitiin odottaa: kuultiin koputuksia ja muita ääniä, raskaat huonekalut liikkuvat ja soittimet soivat itsekseen, esineet ja jopa medio itse levitoivat, ja jännittäviä ”aavekäsia” aineellistui näkyviin. Erityisten ”aineellistuttamismeedioiden” esityksissä henkiolennot saattoivat materialisoitua jopa kokonaisuudessaan ja kuljeskella yleisön keskuudessa. Muiden taitojensa lisäksi Home saattoi pidellä käsissään tulikuumia hiiliä vahingoittumatta ja hänen ruumiinsa kerrottiin toisinaan selittämättömästi pidentyvän esiintymisen aikana.⁷ Meedioiden laajaan repertuaariin kuului monenlaisia sekä ”psykykkisiä” (kuten selvänäkö ja henkikommunikaatio) että ”fyysisiä” (kuten huonekalujen liikehdintä ja aineellistumiset) ilmiöitä.

Spiritualismi oli kuitenkin ennen kaikkea uskonnollinen ja aatteellinen liike, jonka merkitys ei tyhjene pelkkiin ilmiöihin. Spiritualistisen maailmankuvan kehittymisen kannalta erityisen tärkeitä olivat kirjoitusmediot, joiden uskottiin voivan välittää – yleensä automaattikirjoituksella – oppineilta hengiltä paitsi lyhyitä viestejä myös kokonaisia elämän tarkoitusta ja todellisuuden henkistä luonnetta käsitteleviä teoksia. Merkittäviä kirjoitusmedioita olivat etenkin yhdysvaltalainen Andrew Jackson Davis (1826–1910), ranskalainen Allan Kardec (1804–1869) sekä englantilaiset William Stainton Moses (1838–1892) ja Emma Hardinge Britten (1823–1899). Mitään yhtenäistä oppia ei hajanaisen spiritualistisen liikkeen parissa tosin ollut olemassa, mutta joitakin yhteisiä piirteitä voidaan kuitenkin erottaa. Yleensä spiritualistit uskoivat löytäneensä henki-ilmestyksistä kaikkien uskontojen yhteisen ytimen, jonka perustalta voitaisiin todistaa kuolemanjälkeisen elämän todellisuus, yhdistää moderni tiede ja uskonto sekä muodostaa kaikki ihmiset rauhaisaan yhteiseloön kokoava universaali ja tasa-arvoinen veljeskunta. 1800-luvun yleistä kehitysoptimismia heijastava piirre oli myös ajatus ihmisen jatkuvasta henkisestä kasvusta elämän tarkoituksena.⁸

Spiritualismi tunnettiin suomalaisessa lehdistössä ainakin 1860-luvulta alkaen,⁹ mutta laajemman huomion kohteeksi liike nousi osana 1890-luvun uusromanttista tai antipositivistista käännettä¹⁰, joka etsi vaihtoehtoa edellisen vuosikymmenen naturalismille. Tällöin saapui Suomeen myös 1870-luvulla kehittynyt teosofia, joka tulevana vuosina kasvoi spiritualismia merkittävämmäksi liikkeeksi,

⁷ Godwin 1994, 191; Oppenheim 1985, 10–6.

⁸ Oppenheim 1985, 103–10; Leskelä-Kärki 2006, 258–9.

⁹ Tämä näkemys perustuu Kansalliskirjaston digitaalisen tietokannan hakutoiminnolla tekemääni suurpiirteiseen kartoitukseen. Relevantit hakusanat (’spiritist’, ’spiritismen’ jne.) löytävät ensimmäiset maininnat 1860-luvun puolivälistä ja osumat lisääntyvät vuosisadan loppua kohden.

¹⁰ Jalava 2005, 276.

jopa siinä määrin, että se vaikuttaa myöhemmässä tutkimuksessakin peittäneen spiritualismin suomalaiset varhaisvaiheet huolellisesti näkyvistä.¹¹ Spiritualismi levisi aluksi lähinnä pienissä spiritualistisia istuntoja järjestäneissä piireissä: mainintoja tällaisista kokoontumisista on muun muassa Helsingistä 1890-luvun alusta, sekä samaan aikaan Kuopiosta, missä myös monet ajan taiteilijat osallistuivat Minna Canthin ”salongissa” pidettyihin istuntoihin.¹² Spiritualistisia piirejä oli varmasti useita eri puolilla Suomea 1900-luvun vaihdetta ympäröivinä vuosina, mutta niistä on ainakin toistaiseksi niukasti tietoa.¹³ Uuteen vaiheeseen suomalainen spiritualismi astui vuosisadan ensimmäisen vuosikymmenen lopulla, jolloin aiheesta kiinnostuneet saattoivat löytää toistensa pariin alkuvuodesta 1909 perustetun Suomen Spiritistisen Seuran kautta. Seura liittyi esoteerisen miljöön yleisempään järjestäytymiseen tänä aikana: myös kaksi vuotta aikaisemmin perustetut Sällskapet för Psykisk Forskning ja Teosofisen Seuran Suomalainen Osasto (vuodesta 1909 Suomen Teosofinen Seura) tarjosivat foorumin henkimaailman asioista kiinnostuneille.

On tärkeää huomata, että spiritualismista käytettiin Suomessa 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa yleensä manner-eurooppalaista termiä ”spiritismi”. Myös nykyään yleisempi anglo-amerikkalainen ”spiritualismi” esiintyi ajoittain, mutta sillä viitattiin nähdäkseni usein tässä tarkoittamaani liikettä laajempaan uususkonnolliseen liikehdintään. Tätä kautta tulee ymmärrettäväksi *Spiritistin* alaotsikko *spiritualistinen aikakauslehti spiritismiä ja sitä lähellä olevien psyyllisten kysymysten käsittelyä varten*. Samoin lehden ensimmäisessä numerossa todetaan, että ”[i]hmiskuntaa uhkaavaa materialismia vastustamaan on ilmestynyt henkisiä, *spiritualistisia* liikkeitä. Näitten liikkeitten joukossa on *spiritismillä* nykyään jo tunnustettu sija”. Samasta yhteydestä käy ilmi, että näihin ”spiritualistiin” liikkeisiin luettiin ainakin teosofia.¹⁴ 1900-luvun myötä terminologia on kuitenkin muuttunut. Spiritualistit ovat alkaneet puhua tässä tarkoitetusta, henkikommunikaatiota korostavasta liikkeestä yleensä vain spiritualismina ja hylänneet spiritismi-termin, johon he katsovat liittyvän kielteisiäkin mielleyhtymiä.¹⁵ Uudempi kansainvälinen tutkimus on seurannut tätä terminologista käännettä ja puhuu nykyään useimmiten spiritualismista.¹⁶ Suomalaisessa tutkimuksessa – jossa spiritualismia on

¹¹ Teosofian varhaisvaiheista Suomessa ks. Ahlbäck 1995; Jokipii 1937; Pohjanmaa 2007.

¹² Juva 1960, 291–3; Sarajas-Korte 1966, 213; Maijala 2014, 135–6; Grotenfelt 1892; Jalo-Kivi 1909a, 14–5.

¹³ Liioiteltuna voidaan kuitenkin epäilemättä pitää sitä Matti Kurikan elämäkerran kirjoittajan Kalevi Kalemaan toteamusta, jonka mukaan jokainen ”vähänkin älykäs ja sivistynyt” ihminen olisi harrastanut spiritualismia 1890-luvun puolivälissä, jolloin aihe oli erityisen pinnalla (Kalemaa 1978, 90).

¹⁴ *Spiritisti* 1909, no. 1, 3–4. Kursiivit lisätty.

¹⁵ Krohn 1978, 3; Kontio 1999. Terminologinen käänne näyttää johtuvan liikkeen sisäisistä muutoksista. Myöhempi spiritualismi ei anna enää samanlaista arvoa ”fyysisille” ilmiöille eikä spiritualistisille istunnoille vaan suuntautuu enemmän henkiseen suuntaan. ”Spiritismi” onkin nyt tullut merkitsemään kaikkea tällaista vähempiarvoisena nähtyä toimintaa ja myös sen yhteydessä usein tavattua petoksellisuutta (vrt. Krohn 1978, 3). Poikkeuksiakin on: spiritismi-termi on emic-tasolla edelleen käytössä positiivisessa merkityksessä Allan Kardecin 1800-luvun lopulla perustaman spiritualismin haaran yhteydessä (ks. esim. Suomessa toimivan Allan Kardecin opin ystävät ry:n sivut: allankardec.fi).

¹⁶ Esim. Owen 1989; Oppenheim 1985; Godwin 1994, 187–204; Hanegraaff 1998, 435–41.

käsitelty vain vähän – terminologia ei ole yhtä vakiintunut,¹⁷ mutta seuraan tutkielmassani kuitenkin tätä kansainvälisen tutkimuksen terminologiaa.

Tutkielmani on yleisesti ottaen aatehistoriallinen Markku Hyrkkäsen tarkoittamassa mielessä: pyrin siis ”asioiden käsittämisen käsittämiseen ja asioille annettujen merkitysten ymmärtämiseen”.¹⁸ Tutkiessani spiritualismia Jalo-Kiven kautta hahmottuu tutkimuskohteekseni näin ollen spiritualismi sellaisena kuin se merkityksellistyi hänen käsityksissään. Tutkielmani toinen keskeinen pyrkimys on sen hahmottaminen, millaiseen asemaan Jalo-Kiven omaksuma spiritualistinen maailmankuva asetti hänet suhteessa muihin 1900-luvun alun Suomen aatteellisiin ja yhteiskunnallisiin liikehdintöihin. Kiteyttäen pyrin siis selvittämään, *kuinka Jalo-Kivi tulkitsi kokemustaan maailmasta ja itsestään spiritualismin avulla, ja kuinka nämä tulkinnot asemoivat hänet osaksi häntä ympäröivää sosiaalista todellisuutta*. Pyrin tutkielmallani tarjoamaan hedelmällisen näkökulman 1900-luvun alun Suomeen. Jalo-Kiven spiritualistinen ajatusmaailma hahmottuu tutkielmassani yhtenä mahdollisena positiona tuolloisiin aatteellis-yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja tämän position kautta voidaan ymmärtää myös laajemmin kyseisen historiallisen tilanteen moninaisuutta.

2. Metodologis-teoreettiset valinnat

2.1. UUSI ONGELMAHISTORIA AATEHISTORIAN APUNA

Tutkielmani metodologisena lähtökohtana on niin kutsuttu ”uusi ongelmahistoria”. Ongelmahistorian (*Problemgeschichte*) käsite itsessään syntyi saksalaisessa filosofian historiassa jo 1800-luvun lopulla ja lähestymistapa sai ensimmäisen teoreettisen muotoilunsa Nicolai Hartmannin vuonna 1909 ilmestyneessä teoksessa *Zur Methode der Philosophiesgeschichte*. Platonilta vahvoja vaikutteita omaksu-

¹⁷ Vanhemmassa tutkimuksessa on puhuttu spiritismistä (Juva 1960, 291–2; maininnan tasolla Nokkala 1958, 274, 310). Jouko Aho on 1990-luvulla suomalaisen parapsykologian historiaa tutkiessaan käyttänyt yleisimmin termiä spiritualismi (Aho 1993a, 155–83; Aho 1993b), joskin myös ”spiritismi” esiintyy siellä täällä hänen teoksissaan (esim. Aho 1993a, 158–9). 2000-luvulla Marja Jalava (2005, 277) puhuu (pääasiassa Ahon tutkimuksiin viitaten) terminologiaansa tarkemmin eksplikoimatta sekä spiritualismista että spiritismistä, mutta näyttää viittaavan edellisellä 1900-luvun taitteen yleisemmän uususkonnolliseen liikehdintään ja vain jälkimmäisellä henkikommunikaatiota korostavaan liikkeeseen, seuraten näin nähdäkseeni tutkimansa aikakauden emic-terminologiaa. Hieman samoin käsitteitä tuntuu käyttävän Matti Klinge (2006, 542–51), joka on alaotsikon ’Kyllikki Ignatiuksen spiritualismi’ alla käsitellyt lähinnä teosofista ajatusmaailmaa. Suuremmin uudempaan kansainväliseen tutkimukseen kiinnittyen spiritualismista nimenomaan henkikommunkaatioon perustuvana liikkeenä on 2000-luvulla kirjoittanut Maarit Leskelä-Kärki (2006, 246–91). Antti Harmainen (2014, 382, alaviite 7) on puolestaan nostanut ekplisiittisesti esiin termien ”spiritismi” ja ”spiritualismi” eron ja huomauttanut uudemman tutkimuksen painottumisesta spiritualismin suosimiseen. Spiritualismin käsitteestä ks. myös Hanegraaff 1998, 403–4.

¹⁸ Hyrkkänen 2002, 13.

nut Hartmann arveli filosofian ytimen koostuvan luonteeltaan ikuisista ongelmista, jotka saavat ilmauksensa historiassa. Filosofian historian tavoitteena oli siten näiden ajattomien ongelmien vaihtelevien ilmentymien kartoittaminen. Sittemmin filosofian historiassa ja uudemmassa aate- ja intellektuaalihistoriassa on hylätty ajatus ikuisien käsitteiden ja ongelmien olemassaolosta ja alettu päinvastoin korostaa kaiken ajattelun historiallista kontekstuaalisuutta, mutta hartmannilaisen ongelmahistorian perintö on kuitenkin antanut lähtökohdan myös tuoreille keskusteluille historiallisesta metodologiasta.¹⁹

Italialainen filosofi ja intellektuaalihistorioitsija Marco Sgarbi on yksi uuden ongelmahistorian keskeisistä hahmottelijoista. Hän on tiivistänyt näkemyksensä tämän metodin luonteesta kahdeksaan käsitteeseen.²⁰ ”Alkuperäisyydellä” (*originarity*) hän viittaa käsitykseen, jonka mukaan kaikki tieto ja ajattelu saavat alkunsa ongelmista. Sgarbille ongelmat eivät kuitenkaan ole ikuisia ja muuttumattomia vaan ne kumpuavat jokapäiväisestä inhimillisestä *kokemuksesta*, joka rajallisuutensa ja jatkuvan elävyytensä vuoksi on jo lähtökohtaisesti ongelmallinen – uuden ongelmahistorian lähtökohta onkin täten Hartmannin näkemykselle päinvastainen. Kokemuksen alkuperäinen ongelmallisuus on Sgarbin mukaan esikäsitteellistä ja siksi kumoutumatonta: koska ongelmat voidaan muotoilla ja niihin voidaan yrittää vastata vain kielellisesti, niiden saamat muotoilut ja vastaukset eivät koskaan ole lopullisia, sillä mikään käsitteellinen ratkaisu ei voi jähmettää kokemusta vaan purkautuu aina takaisin sen perimmäiseen problemaattisuuteen.

”Innovaation” (*innovation*) käsitteellä Sgarbi kiinnittää tarkempaa huomiota ongelmien jatkuvan muutoksenalaisuuteen. Ongelmat ovat hänen mukaansa ”aina uusia”: ne syntyvät ja käsitteellistyvät vaihtelevissa historiallisissa tilanteissa ja vastaavat aina tuon tilanteen ajattelulle asettamiin vaatimuksiin.²¹ Sgarbi ei kuitenkaan kiellä, etteivätkö tietyt ongelmat olisi jossakin määrin perustavanlaatuisia kaikelle inhimilliselle ajattelulle. Esimerkkinä hän mainitsee ihmiskunnan luonnetta ja kohdaloa koskevat kysymykset. Hän kuitenkin huomauttaa, että tarkemmin katsoen myös tällaiset suuret kysymykset muuttavat muotoaan historiallisten kontekstien mukana: esimerkiksi geneettinen tietämys on muokannut huomattavasti tapaamme käsittää ”ihmiskunta” ja siten myös tapaamme hahmottaa siihen liittyviä ongelmia. – ”Kontekstualisaation” (*contextualization*) käsitteellä Sgarbi korostaa kin tätä ongelmien tiivistä yhteyttä kulloisiinkin sosiaalisiin, kulttuurisiin ja taloudellisiin olosuhteisiin.

¹⁹ Sgarbi 2008, 110; Asprem 2014, 28. Esim. Quentin Skinner (2002) on argumentoinut historiallisen kontekstin merkityksestä myös filosofian historiassa. Sgarbin kritiikki hartmannilaista ongelmahistoriaa kohtaan perustuu kuitenkin ennen kaikkea Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikkaan (Sgarbi 2008, 111).

²⁰ Tässä esitetty katsaus perustuu artikkeleihin: Sgarbi 2008; Sgarbi 2011.

²¹ Vrt. Hyrkkänen 2002, 164–5.

”Rikkauden” (*richness*) ja ”rakenteellisen loputtomuuden” (*structural infinity*) käsitteillä Sgarbi tarkoittaa, että kussakin historiallisessa tilanteessa koettuja ongelmia voidaan aina lähestyä lukuisista eri lähtökohdista ja niihin voidaan antaa lukemattomia erilaisia vastauksia: esimerkiksi maailmankaikkeuden syntyä koskevaa ongelmaa on voitu lähestyä sekä uskonnollisen kreationismin että tieteellisen alkuräjähdysteorian näkökulmasta. Ongelmahistorioitsija pyrkii ottamaan kaikki vastausmallit huomioon ja tutkii niitä rinnakkain erilaisina vastauksina samaan yhdessä koettuun ongelmaan. Eri lähtökohtien huomioiminen puolestaan johtaa ongelmahistorian ”poikkitieteellisyyteen” (*interdisciplinarity*): koska kaikki käsitteellinen ajattelu – oli se sitten filosofista, uskonnollista tai tieteellistä – perustuu lopulta samaan esikäsitteelliseen ja ongelmalliseen kokemukseen, on ongelmia tutkittava kaikkien eri alojen näkökulmasta saadaksemme niistä kokonaisvaltaisen näkemyksen.²²

Sgarbi nostaa esiin myös ongelmahistorian mahdollistaman ”kulttuurienvälisyyden” (*interculturality*). Hänen mukaansa eri kulttuureista kotoisin olevat ihmiset jakavat samat ongelmat, kuten maailman ja Jumalan ongelman, vaikka heidän käsitteensä näiden ongelmien kuvailemisessa ovat erilaiset. Yhteistä kokemuksellista kosketuspintaa korostava ongelmahistoria mahdollistaa paremman yhteisymmärryksen eri kulttuurien välillä ja antaa Sgarbille aiheen optimistiseen ajatukseen: ”Jos voisimme ymmärtää koko ihmiskunnan ongelmat (*the problems of all humankind*) tutkimalla erilaisia kulttuurisia lähestymistapoja, voisimme toivottavasti myös ratkaista ne yhdessä”.²³ Sgarbin toive ongelmahistorian käytännöllisestä merkityksestä käy ilmi myös ”strategisuudesta” (*strategics*): Sgarbin mukaan ongelmahistoria on itse asiassa jo itsessään filosofista toimintaa, joka mahdollistaa useiden tieteenalojen edistämisen selvittämällä niiden tutkimuksellisen tilan ja tunnistamalla uusia mahdollisia ratkaisuja niiden käsittelemiin ongelmiin: ”ainoastaan historiassa esiintyneiden ongelmien ja niihin annettujen moninaisten vastausehdotusten syvälinen tunteminen mahdollistaa vanhoista poikkeavien uusien ratkaisujen muotoilemisen.”

Ongelmahistoria muodostaa lähtökohdan tavalleni tarkastella Jalo-Kiven ajattelua ja toimintaa suhteessa spiritualismiin ja aikansa yhteiskunnallis-kulttuurisiin olosuhteisiin. Pyrin tunnistamaan ja ymmärtämään niitä ongelmakohtia, joita kohosi hänen yksilöllisessä ja kulttuurisesti rakentuneessa

²² Ks. myös Asprem 2014, 30.

²³ En ole varma, kuinka ”kulttuurienvälisyys” tulisi ymmärtää suhteessa ongelmien innovatiivisuuteen ja kontekstuaalisuuteen. Mikäli ongelmat ovat erilaisissa historiallisissa tilanteissa ”aina uusia” ja määrittävät ympäröivien olosuhteiden mukaan, olisi kaikei johdonmukaisuuden nimissä todettava, että sama sidonnaisuus pätee myös samassa ajassa rinnakkain olevien kulttuurien kohdalla. Ongelmallista on nähdäkseni myös se, että Sgarbi näyttää jäljittävän ”koko ihmiskunnan ongelmat” esikäsitteelliseen kokemukseen olettaessaan, että ne voidaan ymmärtää ja ratkaista yhdessä huolimatta käsitteiden erilaisuudesta. Ainakin itselleni jää hämäräksi, missä määrin tällainen esikäsitteellinen ongelmallisuus on mahdollistaa ylipäätään hahmottaa ja kokea ”yhteiseksi” – muuten kuin nimenomaan kokemuksen ongelmallisessa ja esikäsitteellisessä hahmottomuudessa – sillä toteaaahan Sgarbi itsekkin, että ongelmat voidaan muotoilla vain kielellisesti – ja siis kontekstuaalisesti. On mahdollista, että minulta jää tässä jotain käsittämättä, mutta vaikuttaa siltä, että Sgarbin olettamat ”koko ihmiskunnan ongelmat” uhkaavat tuoda takaovesta sisään sen, minkä hän etuovesta heitti ulos: Platonin ja Hartmannin ikuiset ja muuttumattomat ongelmat.

kokemuksessaan ja käsittämään, kuinka spiritualismi tarjosi hänelle mahdollisuuden vastata näihin ongelmiin. Perehdyn toisaalta Jalo-Kiven elämään ja kokemukseen ja toisaalta tälle kokemukselle puitteet tarjonneeseen aatteellis-yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Risteyspinnaksi muodostuu Jalo-Kiven kokemus näistä olosuhteista, hänen tulkintansa niiden luonteesta ja merkityksestä. Konkreettisella tasolla tämä näkyy hänen kirjoituksissaan esittämässään käsityksissä ajan merkittävistä aatteellisista konteksteista, kuten sosialismista, tieteellisestä naturalismista, kirkollisesta kristinuskosta²⁴ ja teosofiasta. Kirjoituksissaan hän vertaa – sekä eksplisiittisesti että implisiittisesti – spiritualismia muihin mahdollisiin ajatusmalleihin ja tulee samalla paljastaneeksi, mitä hän piti ongelmallisena omassa ajassa ja miksi spiritualismi näyttäytyi hänelle nämä ongelmat voittavana ja muita ratkaisumalleja parempana vaihtoehtona. Ongelmahistorian peräämä poikkitieteellisyys näkyy tutkielmassani siinä, etten erota spiritualismia tiukasti omaksi diskursiiviseksi alueekseen vaan katson sen ottaneen osaa useiden eri kulttuurikontekstien jakamien ongelmien ratkomiseen.

Sgarbin näkemys ongelmahistoriasta on kuitenkin huomattavasti laajempi kuin oma sovellukseni. Jätän tutkielmassani tyystin huomiotta hänen näkemyksensä ongelmahistorian merkityksestä kulttuurienvälisessä ymmärtämisessä ja erityistieteiden edistämisessä. Tärkein eroavuus hänen näkemyksensä ja oman sovellukseni välillä on kuitenkin tavassa, jolla ymmärrämme ongelmahistorian ja aate- ja intellektuaalihistorian välisen suhteen. Sgarbille ongelmahistoria näyttäytyy itsenäisenä tutkimusmetodina, jonka keskiössä ovat aina kokemuksesta kumpuavat ongelmat. Hän huomauttaa, että vaikka kontekstuaalisuuden korostaminen vaatii ongelmahistorialta kulttuuristen olosuhteiden tarkkaa tutkimista, ei tämä tarkoita ongelmahistorian redusoimista intellektuaalihistoriaan. Samoin vaikka ongelmia tutkitaan niitä kokeneiden ihmisten kautta, on ongelmahistorian ensisijaisena kohteena aina itse ongelma, ei ongelman kokenut henkilö.²⁵ Tutkielmassani otan etäisyyttä tähän näkemykseen ja sovellan ongelmahistoriallista metodia aatehistorian apuvälineenä. Ongelmat eivät näyttäytyä tutkielmassani ensisijaisina tutkimuskohteina vaan näkökulmina: pyrin Jalo-Kiven kokeman problematiikan kautta ymmärtämään häntä ympäröinyttä kulttuuria ja spiritualismia osana sen koko-

²⁴ ”Kirkollisella kristinuskolla” viittaan läpi tutkielmani ensisijaisesti Suomen evankelis-luterilaisen kirkon mukaiseen kristinuskoon. Käytän käsitettä kuitenkin kahdella tasolla, sekä tutkimuksellisena etic-käsitteenä että Jalo-Kiven ajatusmaailman kontekstissa merkityksellistytynä emic-käsitteenä. Etic-tasolla olen tietoinen – ja tulen tätä myös käsittelemään – kirkossa 1900-luvun alussa vaikuttaneista erilaisista teologisista virtauksista, jolloin mitään yhtä selkeää ”kirkon oppia” ei voida ainakaan yksiselitteisesti osoittaa: ilmaisu viittaakin tässä suhteessa vain yleistävästi kirkon piirissä harjoitettuun kristinuskoon. Jalo-Kiven ajattelussa, emic-tasolla, ”kirkollinen kristinuskko” ei kuitenkaan tavoita näitä eroavaisuuksia vaan ilmaisu viittaa abstraktisti ylipäättään kaikkeen institutionaaliseen, hierarkkiseen, pappisjohtoiseen ja ”dogmaattiseen” kristinuskoon vastakohtana spiritualismin ja teosofian edustamalle ”vapaata tutkimusta” ja yksilön auktoriteettia korostavalle kristinuskon ja uskonnon tulkinnalle. Uskon ilmaisuuden kulloisenkin käyttötavan käyvän riittävällä selkeydellä ilmi kulloisestakin asiayhteydestä.

²⁵ Sgarbi 2008; Sgarbi 2011, 107–111, 115

naisuutta. Tässä mielessä käsitykseni ongelmahistoriasta tulee hyvin lähelle Markku Hyrkkäsen yhtenä aatehistorian näkökulmana esittämää ”kysymyksen ja vastauksen logiikkaa”, jossa ihmisten omaksumia käsityksiä tulkitaan vastauksina heitä askarruttaneisiin kysymyksiin.²⁶

Entä mitä Jalo-Kiven kokemuksellinen problematiikka tarkalleen ottaen piti sisällään? Vastaus tähän kysymykseen on yksi tutkielmani keskeinen tavoite, mutta en kuitenkaan lähde kartoittamaan hänen kokemuksensa ongelmakohtia täysin umpimähkäisesti. Yksi keskeinen ongelmakenttä näyttää Jalo-Kiven kuten hänen koko kulttuurikontekstinsa kohdalla olleen uskonnon ja tieteen luonne ja niiden välinen suhde. Tätä kenttää analysoidessani käytän apunani Egil Aspremin ongelmahistoriallista teosta *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939* (2014), jossa hän perehtyy syvällisesti tähän ongelmavyöhyttiin tutkielmalleni relevantilla ajanjaksolla. Aspremin teoksen keskeinen teoreettinen tavoite on jäsentää uudelleen Max Weberin klassinen ajatus modernissa kulttuurissa tapahtuvasta ”lumouksen haihtumisesta” ongelmahistorian tarjoamista lähtökohdista. Aihe on tutkielmalleni siinä määrin perustava, että tarkastelen sitä seuraavaksi hieman tarkemmin.

2.2. LUMOUKSEN HAIHTUMISEN ONGELMA

Vaikeasti suomeksi kääntyvällä termillä ”lumouksen haihtuminen” (*Entzauberung, disenchantment*) Weber viittasi²⁷ modernisaatioon kuuluvaan historialliseen prosessiin, jonka myötä luontoon ja inhimilliseen kokemukseen aiemmin liittynyt salaperäisyyden tuntu alkaa haihtua ja kaikkia mahdollisia ilmiöitä aletaan pitää ainakin periaatteessa tieteellisesti selitettävänä ja mekanistisesti hallittavana. Prosessilla on sekä yhteiskunnallisia että intellektuaalisia seurauksia. Toisaalta sen myötä siirrytään tieteellisesti ja rationaalisesti ohjattuun hallintoon ja politiikkaan, toisaalta se muuttaa merkittäväällä tavalla – Aspremin termein – ”tiedollista asennettamme” maailmaa ja itseämme kohtaan. Asprem analysoi Weberin näkemystä lumouksen haihtumisen jälkeisestä (*disenchanted*) tiedollisesta asenteesta ja erottaa siinä kolme keskeistä piirrettä. Ensimmäinen on lumouksen haihtumisen prosessille perustava *epistemologinen optimismi*, jonka mukaan maailma ei periaatteessa sisällä mitään ihmisen käsityskyvyn ylittäviä voimia tai ilmiöitä. Weber ei kuitenkaan tarkoittanut, ettei tieteellisellä tiedolla olisi minkäänlaisia rajoja: hänen uskantilaisesta filosofiasta kumpuavan näkemyksensä mukaan tiedolliset kykymme rajoittuvat empiiriseen kokemukseen. Metafyysiset ja eettiset kysymykset eivät kuulu empiirisen kokemuksen piiriin, ja vaikka voimme tuskin elää ilman tällaisia pohdintoja, emme

²⁶ Hyrkkänen 2002, 157–74.

²⁷ Seuraava esitys Weberin ajattelusta perustuu kokonaisuudessaan Aspremin teokseen, joten mahdollisten tulkinnallisten yksipuolisuuksien kohdalla on käännäyttävä sen puoleen. Weber-tutkimus on laaja ja moninaisia käsityksiä Weberin ajattelusta sisältävä tutkimusalue, johon en ole tämän tutkimuksen puitteissa voinut perehtyä, mikä puolestaan on tehnyt Aspremin tulkintojen kriittisen arvioinnin tässä yhteydessä mahdottomaksi.

niiden yhteydessä voi kuvitella tavoittavamme todellista tietoa. Näitä Weberin tiedollisen asenteen aspektoja Asprem nimittää *metafyysiseksi* ja *aksiologiseksi skeptisismiksi*.²⁸

Lumouksen haihtumisella on merkittäviä seurauksia tieteelle ja uskonnolle modernissa kulttuurissa. Koska meillä ei voi olla objektiivista tietoa etiikasta ja metafysiikasta, on meidän tunnustettava, että kaikki niitä koskevat käsityksemme perustuvat ainoastaan subjektiiviselle vakuuttumiselle, jota ei voida perustella tieteellisillä tuloksilla. Koska metafyysiset ja eettiset näkemykset ovat kuitenkin merkittävä osa *maailmankuvaa*, tarkoittaa tämä, ettei tiede voi itsessään tarjota kokonaista maailmankuvaa vaan ainoastaan empiirisiä ilmiöitä koskevaa faktatietoa. Älyllisesti rehellisten tieteilijöiden onkin Weberin mukaan (tieteilijöinä) pidättäydyttävä arvoja koskevista kannanotoista ja suhtauduttava relativistisesti maailmankuvallisiin kysymyksiin.²⁹ Uskonto, joka pyrkii tarjoamaan myös metafyysisen ja eettisen ulottuvuuden sisältävän kokonaisen maailmankuvan, on lumouksen haihtumisen jälkeisessä maailmassa älyllisesti oikeutettu vain mikäli se ei pyri perustelemaan näkemyksiään tiedollisin argumentein, sillä näin tehdessään se astuisi ihmisen tiedollisten kykyjen ulkopuolelle ja väittäisi tietävänsä jotain mitä ei voida tietää. Weber katsoikin, että uskonto saattoi säilyä älyllisesti kestävällä tavalla lumouksen haihtumisen jälkeisessä maailmassa ainoastaan suorittamalla ”intellektuaalisen uhrin”, toisin sanoen myöntämällä perustuvansa pelkälle subjektiiviselle uskonvarmuudelle ja pidättäytymällä kaikista maailman luonnetta koskevista tietoväitteistä. Weber teki näin jyrkän eron *uskolle* perustuvan uskonnon ja *tietoa* tuottavan tieteen välille.³⁰

Voimme helposti todeta, että emme suinkaan elä maailmassa, jossa kaikki – tai edes suurin osa – ihmisistä ajattelisi tällä tavoin. Onkin tärkeää huomata, että Weberin teoria lumouksen haihtumisesta on *ideaalitasolla* konstruoitu käsitys, mikä altistaa sen voimakkaille ideologiselle elementeille ja yksinkertaistuksille, heikentäen siten sen pätevyyttä historiallista todellisuutta kuvaavana mallina. Kuten Asprem toteaa, tarkastellessaan tiedettä ja uskontoa Weber puhui niistä sellaisina kuin niiden hänen mielestään (uuskantilaisesta ja positivistisesta näkökulmasta käsin) olisi *pitänyt* olla, eikä siitä, kuinka tieteilijät ja uskonnon puolestapuhujat *todella* ajattelivat ja käyttäytyivät. Lumouksen haihtumisen prosessi, joka nostaisi empiirisen tieteen ainoaksi todellisen tiedon lähteeksi ja sysäisi uskonnon tiedollisen sfäärin ulkopuolelle, näytti Weberille olevan myönteinen tapahtuma. Hän kutsui lumouksen haihtumista ”aikamme kohtaloksi” ja katsoi, että uskonto ja sen vaatima ”intellektuaalinen uhri” oli varattu niille, jotka eivät voineet kestää tätä kohtaloa ”kuin mies”. Kaikki yritykset uskonnon

²⁸ Asprem 2014, 19–25, 32–5.

²⁹ Asprem 2014, 35–6.

³⁰ Asprem 2014, 36–9.

ja tieteen sekoittamiseen hän näki tätäkin kielteisemmässä valossa tuomiten ne ”ylikasvaneiden lasten” irrationaaliseksi typeryydeksi, joka oli ”pelkkää humbugia ja itsepetosta” ja tulisi kyllä katoamaan lumouksen haihtumisen edetessä.³¹

Asprem pyrkii tuomaan Weberin teorian lumouksen haihtumisesta ideaalitasolta empiiriseen historialliseen todellisuuteen kiinnittämällä huomiota ”tieteen” ja ”uskonnon” kaltaisten ideologisten konstruktoiden sijaan siihen, kuinka yksilöt todella toimivat ja ajattelivat 1900-luvun alkupuoliskon aatteellisesti murroksellisissa olosuhteissa.³² Hän kiinnittää huomiota erityisesti Weberin ideologisten kategorioiden ”väliin” jääviin ja – Weberin näkökulmasta – sekamuotoisiin positioihin, jotka tämä jätti moderniteetin luonnetta jäsentävän teoriansa selitysalueen ulkopuolelle historiallisesti vähäpätöisenä ja katoavana ”humbugina”. Asprem osoittaa, että paitsi Weberin oma elinpiiri myös häntä edeltänyt ja hänen jälkeisensä kulttuuri on täynnä ihmisiä, jotka eivät ole kulkeneet lumouksen haihtumisen prosessin olettamaan suuntaan. Tutkielmani kannalta olennaiset spiritualistit, teosofit ja parapsykologit kielsivät metafyyssisen skeptismin ja pyrkivät ulottamaan tieteen selitysvoiman (epistemologisen optimismin) myös henkisen todellisuuden (metafyyssiselle) alueelle ja legitimoimaan ”uskonnollisen” näkemyksen tuonpuoleisesta elämästä tieteen tuloksilla. Toisaalta monilla keskeisillä tieteenaloilla, kuten psykologiassa, biologiassa ja fysiikassa, samoin kuin filosofiassa, kehitettiin 1900-luvun alkupuolella teorioita – muun muassa holismi, vitalismi ja kvanttifysiikka – jotka mursivat weberiläisen luottamuksen tieteen kausaalis-mekanististen selitysten voimaan ja toivat ennustamattomat ja hallitsemattomat voimat (”lumouksen”) jälleen osaksi luontoa – vastustaen siten puolestaan epistemologista optimismia. Nämä ja monet muut samankaltaiset pyrkimykset kääntyivät eri tavoin lumouksen haihtumisen prosessia vastaan, mikä osoittaa selvästi, ettei se muodosta ainakaan totaalista kehityskulkua länsimaiden historiassa. Teoriaa vastaan puhuu myös se, että tämänkaltaiset pyrkimykset vain lisääntyivät sen jälkeen, kun Weber oli esittänyt teoriansa ensimmäisen maailmansodan aikana. Vaikuttaakin siltä, ettei oletettu prosessi ollut edes nousujohteinen vaan kääntyi jopa laskuun sotien välisenä aikana.³³

Tehdessään tiukan eron ”tieteen” ja ”uskonnon” välille ja nähdessään kaiken niiden väliin jäävän merkityksettömänä humbugina Weberin teoria lumouksen haihtumisesta näyttääkin sivuuttavan jotakin hyvin tärkeää modernin länsimaisen kulttuurin luonteesta. Saadakseen otteen näistä välitilan kirjavista ajattelupositioista Asprem ehdottaa lumouksen haihtumisen jäsentämistä prosessin sijaan useiden toisiinsa liittyneiden ongelmien muodostamana *ongelmakenttänä*:

³¹ Asprem 2014, 38–40.

³² Asprem 2014, 40.

³³ Asprem 2014, 38, 40–6.

Onko luonnossa ennustamattomia voimia vai ei? Kuinka laajalle tiedolliset kykymme ulottuvat? Voiko luonto tarjota minkäänlaista perustaa moraalille, arvoille ja merkityksille? Voidaanko uskonnollisia maailmankuvia muodostaa tieteellisten tosiasioiden pohjalta? Jos ei, miksi? Jos kyllä, miten? Lyhyesti sanoen: lumouksen haihtumisen ongelma voidaan muotoilla samoin kuin ”lumouksen haihtumisen jälkeisen maailman [*disenchanted world*]” keskeiset piirteet lisäämällä kysymysmerkki niiden perään. Huomio keskittyy niihin moninaisiin tapoihin, joilla historialliset toimijat ovat pohtineet näitä tietoa, luontoa, merkitystä ja metafysiikkaa koskevia kysymyksiä.³⁴

Asprem ehdottaa, että lumouksen haihtumisen ongelmakenttä voidaan jakaa hänen Weberin teoriassa tunnistamansa jaon mukaisesti *epistemologiseen*, *metafyysiseen* ja *aksiologiseen* osa-alueeseen. Lumouksen haihtumisen ongelma kokonaisuudessaan jäsentää niiden piiriin kuuluvia ongelmia ja korostaa niiden yhteyttä toisiinsa.³⁵ Teoksessaan Asprem keskittyy tämän ongelmavyöhykkeen tutkimiseen: hän tarkastelee useita yksilöitä monilta eri kulttuurialueilta (tiede, uskonto, esoteria) ja hahmottelee heidän ajatteluaan yhdistäviä ongelmakohtia ja heidän niihin antamiensa vastausten kirjoja.

Aspremin teos osoittaa, että ongelmahistoriallinen metodi on hedelmällinen useiden kulttuurialueiden piirissä toimivien yksilöiden ajattelun ja toiminnan ”synkronisessa” analyysissä. Ongelmahistorian valjastaminen lähinnä yhteen toimijaan – Jalo-Kiveen – keskittyvän tutkimuksen palvelukseen edellyttää näkökulman huomattavaa kaventamista, mutta en näe mitään periaatteellista syytä, miksi ongelmahistoria ei toimisi myös tällaisen tutkimuksen lähtökohtana. Tällaista rajausta voidaan perustella myös historian tutkimuksen viimeaikaisten painotusten kautta. Ajatusta siitä, että keskittymällä ”pieneen” ja erityiseen voidaan tavoittaa jotakin merkittävää myös ”suuresta” ja yleisestä, on korostettu etenkin niin sanottuihin ”uusiin historioihin” kuuluvan mikrohistorian perinteessä, joka alkoi ulottua Suomeen 1980-luvun puolivälissä. Sama idea on taustalla yhtäaikaaisesti kasvaneessa kiinnostuksessa henkilöhistoriallista tutkimusta kohtaan.³⁶ Tutkielmani voidaan nähdä näiden trendien mukaisena, ja katsonkin projektini mielekkyyden tulevan hyvin kuvatuksi Maarit Leskelä-Kärjen sanoissa: ”Yksilöstä kirjoittaessamme emme kerro pelkästään yhden ihmisen elämää, vaan pikemminkin voimme luoda kokonaan uuden ikkunan menneisyyteen. Näin tutkimme useita historiallisia prosesseja, käsityksiä, arvoja ja tapahtumia yhden ihmisen kautta. Ainutlaatuisen ja erityisen kautta tavoitamme siis jotain myös yleisestä ja meille kaikille yhteisestä.”³⁷ Tämän yhteisöä yksilön kautta etsivän uuden tutkimusotteen tärkeänä suomalaisena edustajana mainittakoon Irma Sulkunen

³⁴ Asprem 2014, 47. Kaikki tutkielmassani esiintyvät suomennokset ovat omiani.

³⁵ Asprem 2014, 47.

³⁶ Leskelä-Kärki 2006, 22–4; Sulkunen 1999, 5.

³⁷ Leskelä-Kärki 2006, 24.

kolmiosaisella mikro- ja mentaliteettihistoriallisella projektillaan ”Naisten järjestäytyminen Suomessa 1750–1950”.³⁸

Idea erityisen kautta tavoitettavasta yleisestä korostuu myös niin sanotussa (mikrohistoriaan ja laajemminkin uusiin historioihin kytkeytyvässä) marginaalihistoriassa, jossa on pyritty nostamaan esiin ”omana aikanaan ulkopuolisia, syrjittyjä ja syrjäytettyjä.”³⁹ Jalo-Kivi voidaan hyvin nähdä tällaisena syrjäytettynä hahmona: hänen spiritualistinen ja ihannesosialistinen ajatusmaailmansa, samoin kuin eräät onnettomat sattumukset ja ehkä myös hänen kiivas luonteensa työnsivät häntä jatkuvasti syrjään aikansa valtavirtaisempien liikkeiden tieltä. Tämä ei häntä kuitenkaan lannistanut vaan hänestä tuli merkittävä ja aktiivinen hahmo siinä esoteerisessa ja tarkemmin spiritualistisessa marginaalissa, josta käsin ja jonka puolesta hän taisteli valtakulttuurisempia vihollisiaan vastaan, jättäen siten oman persoonallisen jälkensä ympäristöönsä ja historialliseen tilanteeseensa.

2.3. RUUMISSUBJEKTIN KOKEMUS ONGELMIEN TAPAHTUMAPAIKKANA

Rajaustani voidaan perustella myös sillä, että yksilön merkitys on huomioitu myös ongelmahistoriassa. Aspremin mukaan ongelmahistorian tärkeä seuraus onkin nimenomaan yksilön merkityksen korostuminen sosiaalista todellisuutta luovana tekijänä. Pyrkiessään paljastamaan erilaisten positoiden kirjavuuden tiettyjen historiallisten ongelmien äärellä ongelmahistoria suuntaa huomiota pois yksilöiden toimintaa abstrahoivista sosio-kulttuurisista prosesseista (esimerkiksi ”sekularisaatio” ja ”modernisaatio”) ja kollektiivisista rakenteista, ideologioista ja maailmankuvista, joilla usein selitetään yksilöiden toimintaa. Tämän ylhäältä-alas –tyyppisen tarkastelun sijaan ongelmahistoria ”keskittyy yksilöllisten toimijoiden diskursiiviseen toimintaan ja korostaa yksilöiden, instituutioiden ja organisaatioiden vastakkaisia intressejä”.⁴⁰ Tämä näkökulma voidaan Aspremin mukaan ymmärtää *metodologisena individualismina*, jota Jon Elster on luonnehtinut opiksi, ”jonka mukaan kaikki sosiaaliset ilmiöt (sekä niiden rakenne että muutos) ovat periaatteessa selitettävissä vain yksilöiden toiminnan, tavoitteiden ja uskomusten kautta”.⁴¹ Metodologinen individualismi kääntää ylhäältä-alas –mallin ylösalaisin: sen sijaan, että selitettäisiin yksilöiden ajattelua ja toimintaa historiallisten prosessien ja rakenteiden avulla, se ohjaa selittämään näitä rakenteita ja prosesseja yksilöiden toiminnan kautta:

³⁸ *Naisen kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen* (1989); *Mandi Granfelt ja kutsumusten ristiriita* (1995); *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700-1800-luvulla* (1999).

³⁹ Peltola & Markkola 1996, 7–18; ks. myös Harmainen 2010, 10–11.

⁴⁰ Asprem 2014, 47–8.

⁴¹ Tämä metodologisen individualismin määritelmä on Jon Elsterin artikkelista ’The Case for Methodological Individualism’, lainattu teoksessa: Asprem 2014, 48.

Ne [prosessit ja rakenteet] ovat seurausta yksilöiden ja ryhmien toiminnasta, joka vastaa tiettyihin ongelmiin, jotka myös ovat yksilöiden tuottamia. Argumentit laaditaan ja ilmaistaan lehdistössä, poliitikot säätävät lakeja, sosiaaliset toimijat perustavat ja hallinnoivat instituutioita, pääomaa kerätään ja investoidaan projekteihin, joihin yksilöt uskovat, joko hyödyn vuoksi tai muista syistä. Yksilölliset agendat ja motivaatiot ovat kaikkialla läsnäolevia [*ubiquitous*] ja metodologisen individualistien imperatiivina on suhteuttaa korkeamman tason ”prosessit” näihin alemman tason huolenaiheisiin.⁴²

Vaikka yksilön aktiivisuutta ja merkitystä sosiaalisen todellisuuden rakentumisessa on tärkeä korostaa, nähdäkseni tämänkaltainen metodologinen individualismi ajautuu sosiaalisen todellisuuden diskursiivisen muotoutumisen kritiikissään uhkaavasti skaalan toiseen ääripäähän. Hedelmällisempää näkemystä yksilön ja sosiaalisen todellisuuden suhteesta voidaan uskoakseni hahmotella Maurice Merleau-Pontyyn palautuvan ruumiinfenomenologian avulla. Tässä seuran erityisesti Marja Jalavaa, jonka mukaan ”[r]uumiinfenomenologiassa ihminen ymmärretään intersubjektiiviseksi ja ruumiilliseksi olemassaoloksi eletyssä ja koetussa maailmassa, joka ei ole solipsista yksilön päänsisäistä todellisuutta, vaan jotain myös muiden havaittavissa ja käsiteltävissä olevaa”.⁴³ Käsityksen myötä hahmotuvan ”ruumissubjektin” kokemuksessa hänen yksilöllinen olemisensa ja häntä ympäröivä kulttuuri paljastuvat sisäisesti yhteenkietoutuneiksi:

syntyessämme maailmaan synnymme samalla sosiaaliseen maailmaan, historiaan ja traditioon – synnymme jaettujen merkitysten maailmaan. [...] Sosiaaliset ehdot ja yhteiskuntarakenteelliset tekijät eivät ruumiinfenomenologisessa viitekehyksessä ole inhimillisestä subjektista riippumattomia ulkopuolisia vaikutuksia tai rakenteita vaan suhteemme niihin on sisäinen: ruumiillisina subjekteina muodostamme merkitys- ja ilmaisusuhteita, joissa kulttuurinen ja yksilöllinen kietoutuvat toisiinsa.⁴⁴

Ruumiinfenomenologia mahdollistaa subjektikäsitteen, jonka avulla länsimaista ajattelua hallitsevat dikotomiat – tietoisuus/maailma, mieli/ruumis, henki/materia – ”voidaan ylittää ilman, että maailmasta tulee rationaalisen toimijan tietoisten valintojen luomus tai subjekti palautuu diskursiivisten muodostelmien ja valtaverkostojen tuottamaksi efektiksi”.⁴⁵ Tästä näkökulmasta katsoen sekä ylhäältä-alas –tyylinen selitysmalli että myös alhaalta-ylös –tyylinen metodologinen individualismi

⁴² Asprem 2014, 48–9.

⁴³ Jalava 2005, 21.

⁴⁴ Jalava 2005, 23.

⁴⁵ Jalava 2005, 24; vrt. Leskelä-Kärki 2006, 32–7.

vaikuttavat riittämättömiltä. Vaikka on epäilemättä totta, ettei rakenteita olisi ilman niitä tuottavia ja ylläpitäviä yksilöitä, eivät nämä yksilöt kuitenkaan kykenisi rakenteiden uudistamiseen olematta jo valmiiksi niiden kyllästämää, sisäisesti niihin kietoutuneita. Ottamalla lähtökohdaksi ruumissubjektin kokemuksen, voimme munasta ja kanasta (yksilön tai yhteisön ensisijaisuudesta) väittelyn sijaan lakata etsimästä yksiselitteistä mallia ja kiinnittää huomion historiallisen todellisuuden monimutkaisuuteen:

Ruumiifenomenologian pohjalta historian ymmärtämisen lähtökohdaksi on otettava moninaisuuden ykseys, jossa politiikka, talous, aatteet, uskonto sekä toimijoiden yksilö-psykologiset piirteet ja henkilöhistoria kietoutuvat toisiinsa ilman kaiken selittävää viisasten kiveä.⁴⁶

Tutkielmassani ymmärrän Jalo-Kiven tällaisena ympäristöönsä kietoutuneena ruumissubjektina. Samoin, kuten jo totesin, en ymmärrä spiritualismia hänelle vain ulkopuolisena diskursiivisena voimana, joka olisi jollakin tavoin ottanut hänet haltuunsa, possessoinut hänet, ja jonka ”edustaja” häntäten olisi menettäen samalla oman yksilöllisen subjektiutensa ja toimijuutensa suhteessa siihen. Sen sijaan käsitan spiritualismin Jalo-Kiven kokemassa historiallisessa todellisuudessa läsnäolleen kokemusmahdollisuutena, johon hän tunsu vetoa ja jonka avulla hän identifioi itsensä ja tulkitsi omaa maailmassaoloaan aktiivisesti yksilöllisestä tilanteestaan käsin. Tässä suhteessa tärkeä on myös Jalavan toteamus siitä, ettei subjektin ”maailmasuhde [...] ole ennalta määrätty, sillä vaikka maailma onkin meille aina jo annettu, se ei koskaan ole täysin valmiina annettu, sillä me elämme sen ja saamme sen elämään.”⁴⁷ Samoin näen Jalo-Kiven sekä ”eläneen” spiritualismin että ”saaneen sen elämään” omassa kokemuksessaan, ajattelussaan ja toiminnassaan. Tämä merkitsi samalla sitä, että spiritualismi sai hänen kokemuksessaan yksilöllisiä ja ainutlaatuisia merkityksiä, joita siihen ei välttämättä muissa yhteyksissä liittynyt.⁴⁸

Jalavan ruumiifenomenologinen subjektikäsitys voidaan suhteuttaa Sgarbin ajatukseen ongelmien kokemuksellisesta alkuperästä. Olennainen käsite molemmissa konteksteissa on ”kokemus”.⁴⁹ Sgarbi ymmärtää kokemuksen laajasti sisäisinä ja ulkoisina havaintoina kulttuurista, elämästä, ole-

⁴⁶ Jalava 2005, 25.

⁴⁷ Jalava 2005, 24.

⁴⁸ Tämän voi ymmärtää myös aatehistoriallisen ”vaikutemallin” (Hyrkkänen 2002, 137–157) kritiikkinä. En ymmärrä Jalo-Kiven spiritualistisen ajatusmaailman syntymistä passiivisen vaikuttumisen tuloksena vaan käsitan hänen suhteensa spiritualismiin reflektiivisenä ja aktiivisena (vrt. Hyrkkänen 2002, 153–7).

⁴⁹ Kokemuksellisuudesta historian tutkimuksen kontekstissa ks. myös Leskelä-Kärki 2006, 34–6.

massaolosta, todellisuudesta, maailmasta, yhteiskunnasta, historiasta – ylipäätään ”kaikesta mistä ihmisillä voi olla kokemus”.⁵⁰ Jalavan voidaan katsoa tavoittelevan vieläkin kattavampaa ja lisäksi intersubjektiiivista ja dynaamisempaa kokemuksen käsitettä. Hän ymmärtää kokemuksen

yleisessä mielessä prosessiksi, jossa yksilön subjektiivisuus muodostuu. Tässä prosessissa yksilö paikantaa itsensä ja hänet paikannetaan muiden kanssa jaettuun todellisuuteen, jonka sosiaaliset ja historialliset suhteet – materiaaliset, taloudelliset, yksilöidenväliset – hän samalla havaitsee ja ymmärtää subjektiivisesti, itseensä viittaavina tai itsensä synnyttäminä. ’Kokemus’ ei siten ole sen paremmin ulkoisten ideoiden, arvojen tai materiaalisten olosuhteiden kausaalisesti tuottama efekti kuin jotain itseriittoisesti ihmisestä itsestään kumpuavaakaan, vaan yksilön henkilökoh- taista osallisuutta erilaisiin käytäntöihin, puhuntoihin ja instituutioihin, joiden kautta maailmasta tulee hänelle merkityksellinen.⁵¹

Jalava korostaa myös kokemuksen tunnekylläisyyden merkitystä. Kognitiivisen psykologian mukaisesti hän ei pidä tunteita jonkinlaisena ”järjelle” vastakkaisena kokemuksen ulottuvuutena, vaan toteaa, että tunnekokemuksessa ”emootiot ja kognitio kietoutuvat yhteen”. Ajattelun ja tunteiden yhteenkietoutuminen tekee tunteista aina jossain määrin kulttuurisia, ja niinpä ei ole mitään ”kiistatonta tapaa, jolla [esim.] ’pelko sinänsä’ voitaisiin havaita, mitata ja määritellä”, vaan sen merkitys muodostuu kulloisessakin partikulaarisessa tilanteessa. Onkin ehdotettu, että ”kognition” ja ”emootion” käsitteet tulisi korvata uudissanalla ”kogmootio” (*cogmotion*), joka paljastaa välittömästi ajattelun ja tuntemisen syvän yhteyden ja tekee näkyväksi tunnekokemusten tulkinnanvaraisuuden.⁵² Sgarbi ei ongelmahistoriaa esittelevissä artikkeleissaan käsittele kokemuksen ruumiillisuutta tai tunnekylläisyyttä, vaan lähestyy kokemuksen ongelmallisuutta korostetun intellektuaalisesta näkökulmasta. Asprem sen sijaan huomioi kokemuksen ruumiillisuuden, mutta hänkin jättää aiheen vähälle huomiolle korostaen vain sen mahdollistamaa poikkitieteellisyyttä naturalististen- ja kulttuuritieteiden välillä.⁵³ Hänellekin ongelmat näyttävät ennen kaikkea intellektuaalisina, vain ajattelun tasolla ilmenevinä kysymyksinä.

Tässä tutkielmassa tahdon Sgarbista ja Aspremista poiketen tuoda ruumiinfenomenologian tunnekylläisen kokemuksen ongelmahistorian perustaksi.⁵⁴ Ajatukseni on pohjimmiltaan se, että ongel-

⁵⁰ Sgarbi 2008, 112.

⁵¹ Jalava 2005, 17.

⁵² Jalava 2005, 33–4.

⁵³ Asprem 2014, 29.

⁵⁴ Vrt. teoreettisella tasolla Leskelä-Kärki (2006, 78–85), joka kiinnittää huomiota (paitsi tutkittavien myös tutkijan itsensä) tunnekokemusten huomioimisen merkitykseen historiankirjoituksessa; vrt. myös Sulkunen 1995, 9.

maksi voidaan tulkita paitsi käsitteellisellä tasolla operoivat kysymykset myös erilaiset *tunnekokemukset*, jotka tavalla tai toisella painostavat kokijaansa ja vaativat ”ratkaisua”. Ajatus saa tosin epäsuoraa tukea jo Sgarbin omista tulkinnoista, joten näkemykseni voidaan nähdä myös hänen ajatus-
tensa edelleenkehittelynä: hänen käsityksensä ”ongelman” luonteesta nimittäin juontuu käsitteen kreikankielisestä alkutermistä, joka tarkasti käännettynä merkitsee edessäolevaa vaikeutta tai estettä, joka ihmisen on ylitettävä, ja ongelmallinen kokemus on klassisen näkemyksen mukaan filosofisen ajattelun perusta nimenomaan sen vuoksi, että se herättää kokijassaan *ihmetyksen* (tunteen): ”Ihme-
tyksen herättää jokin edessämmeoleva, joka ei ole välittömästi selkeää ja ymmärrettävää. Jokin edes-
sämmeoleva, joka ei ole välittömästi selkeää ja ymmärrettävää, on ongelma. Kaikki inhimillinen tieto alkaa ongelman kokemuksesta.”⁵⁵

Meidän ei kuitenkaan tule pysähtyä vain ihmetyksen tunteeseen: edessämmeoleva voi – riip-
puen sen luonteesta ja omista tulkinnoistamme – herättää meissä kaikki inhimillisen kokemuksen mahdollistamat emootiot. Voimme esimerkiksi pysähtyä oman tai läheisemme kuoleman äärelle pe-
lokkaina, hämmentyneinä ja ahdistuneina. Nähdäkseni tällainen jähmettävä kokemustila voidaan ruu-
miinfenomenologisen kokemuksen ja ongelmahistorian näkökulmasta jäsentää yksilöä painostavana on-
gelmana, joka vaatii ylittämistä tai ratkaisua. ”Arkisemmalla” tasolla ongelmina voidaan nähdä
myös ne monet vaikeat tuntemukset ja kokemustilat, jotka syntyvät kohtaamisistamme meitä ympä-
röivien ihmisten ja itsemme kanssa: loukkaantumisen tunne, merkityksettömyyden ja arvottomuuden
kokemus, viha, häpeä, suru, ja niin edelleen. Esimerkkinä emotionaalisten ongelmien käsittelystä voi-
daan pitää Irma Sulkusen analysoiman Mandi Granfeltin pyrkimyksiä tulkita ja käsitellä mielensä
ahdistusta uskonnollisena kilvoitteluna: hän piti raskaita kokemuksiaan Jumalan lähettäminä opetuk-
sina ja löysi uskonnosta selittävää tukea myös kahden tyttärensä kuoleman jälkeen.⁵⁶ Sulkusen hyö-
dyntämä tunneherkkä analyysi läheneekin tässä mentaliteettihistorian kautta sitä näkökulmaa, jota
pyrin myös itse raottamaan.

Kiinnittämällä huomiota näiden ongelmallisten tunnekokemusten merkitykseen siinä ”proses-
sissa, jossa yksilön subjektius muodostuu” voimme nähdäkseni tuoda ongelmahistorian intellektuaa-
liselta tasolta lähemmäs jokapäiväistä ja arkista inhimillistä kokemusta sen kaikessa kogmoottisessa
rikkaudessaan. Tätä siirtymää voidaan jäsentää vielä hieman tarkemmin hahmottamalla erilaisia *on-
gelmatasoja* ruumiissubjektin kokemuksessa: siinä missä (esimerkiksi) lumouksen haihtumisen on-
gelmakentän kysymykset muodostavat laajempaa sosiokulttuurista merkitystä heijastavan, voisi ken-
ties sanoa *intellektuaalisen* ongelmatason, voidaan hahmottaa myös ”lähempänä” yksilön ruumiillista

⁵⁵ Sgarbi 2011, 69–70; Sgarbi 2008, 112.

⁵⁶ Sulkunen 1995, 88–9, 119.

kokemusta operoiva ja vähemmän käsitteellinen taso, jolla kohtaamme hänen arkisesta ja yksilöllisemmästä kokemuksestaan kumpuavat ongelmat.⁵⁷ Nämä tasot ovat tietenkin vain teoreettisia apuvälineitä, joilla ei ole suoraa vastinetta kaiken yhteen kietovassa elävässä ja intersubjektiivisessä kokemuksessa. Samoin varauksin ne voidaan ymmärtää myös dynaamisena jatkumona: esimerkiksi läheisen ihmisen kuoleman aikaansaama yksilöllinen surukokemus voi johtaa ja yhdistyä laajoihin älyllisiin pohdintoihin kuoleman merkityksestä. Yksilön kokemuksen ongelmallisuus voidaan ymmärtää myös ruumiinfenomenologian korostaman intersubjektiivisuuden mukaisesti, niin että kunkin yksilön *henkilökohtainen ongelmakenttä* ”vuotaa”⁵⁸ yhteiseen, sosiaaliseen todellisuuteen (ja päinvastoin), jolloin yksilön ja yhteisön ongelmat eivät muodosta tarkkarajaisia alueita vaan kietoutuvat yhteen moninaisin tavoin eri subjektien kogmoottisissa kokemusmaailmoissa.

Tämän osion lopuksi tahdon vielä kerrata tutkimuskysymykseni edellä hahmottelemieni teoreettisten ja metodologisten lähtökohtien valossa. Määrittelin tavoitteekseni sen selvittämisen, ”kuinka Jalo-Kivi tulkitsee kokemustaan maailmasta ja itsestään spiritualismin avulla, ja kuinka nämä tulkinnat asemoivat hänet osaksi häntä ympäröivää sosiaalista todellisuutta”. ”Kokemus” voidaan nyt ymmärtää ruumiinfenomenologisesti kokonaisvaltaisena ilmenemisen ja tapahtumisen tilana ja prosessina, jossa yksilö muotoutuu ja määrittelee suhteensa itseensä ja maailmaan. ”Itsellä” ja ”maailmalla” en viittaa kategorisesti erillisiin todellisuuden alueisiin – subjektin sisä- ja ulkopuolisuuteen – vaan yksilön tilanteellisessa kokemuksessa avautuviin ja sisäisesti yhteenkietoutuviin ilmiötasoihin. Tarkastellaksani Jalo-Kiven ”kokemusta maailmasta ja itsestään” tarkastelen näin hänen kokemuksellista olemassaoloaan mahdollisimman laajassa merkityksessä. Tässä kokemuksessa minua kiinnostavat ongelma historian mukaisesti erityisesti siinä ilmenevät ongelmakohdat. ”Ongelmaksi” tulkitSEN hyvin laajasti

⁵⁷ Nähdäkseni Asprem kehittää myös omaa tulkintaansa ongelmien luonteesta hieman tämänkaltaiseen suuntaan vastauksessaan teoksestaan esitettyihin kommentteihin (Asprem 2015). Kirjoitus tuli tietooni tutkielmani ollessa jo viimeistelyvaiheessa, joten viittaan siihen vain alaviitteessä. Vastauksessaan Ann Tavesin kritiikkiin ja jatkoehdotuksiin, joissa painotetaan ongelmien kokemuksellisuuden vakavasti ottamista, Asprem myöntää tarkastellessaan teoksessaan ongelmia suhteellisen perinteisen intellektuaalihistorian näkökulmasta. Hän täsmentää nyt näkemystään seuraavasti: ”Problems are located on multiple levels – from highly specialized cultural levels, to basic cognition and embodied experience. Some problems are entirely the product of specialized cultural systems, likely to bother only a small group of people familiar with them – and only when they are consciously reflecting on the issues. [...] Some intellectual problems, however, are spread much more widely. I would hypothesize that problems which become truly influential and widespread in a society build directly on top of basic experience, and are perceived as relevant in everyday interactions in the world.” (Asprem 2015, 316–7.) Asprem lähestyy asiaa kuitenkin metateoreettisesta perspektiivistä, joka vaikuttaa ottavan hieman toisenlaisen suunnan kuin itselläni on mielessä. Siinä missä itse tavoittelen ongelmien kokemuksellisuuden ruumiinfenomenologista ymmärtämistä, lähestyy hän sitä kognitiivisen psykologian suunnalta puhuen jopa ”kognitiivisesta käännteestä” intellektuaalihistoriassa. (Asprem 2015, 313–19.)

⁵⁸ Jalava 2005, 24.

kaikki emotionaaliset ja kognitiiviset (kogmoottiset) ilmentymät, joiden Jalo-Kivi saattoi tavalla tai toisella kokea vaativan ratkaisua, vastausta, selitystä tai ylittämistä. Ongelma saattaa tässä mielessä merkitä yhtä hyvin ihmisten välisessä kanssakäymisessä syntyneitä painostavia tunnetiloja kuin tiiviimmin intellektuaalisia kysymyksiä vaikkapa Jumalan olemassaolosta ja luonteesta tai uskonnon ja tieteen suhteesta. En kuitenkaan ole kiinnostunut Jalo-Kiven kokemuksellisesta problematiikasta sinänsä: ongelmat muodostavat tutkielmassani vain metodisen lähestymistavan spiritualismiin 1900-luvun alun Suomessa. Niinpä huomioni keskipisteessä on esiin nostamieni ongelmien sijaan pikemminkin se, kuinka Jalo-Kivi hyödynsi spiritualismin tarjoamia ajatusmalleja niiden ratkaisussa. Tutkimuskysymykseni toinen puolisko (”kuinka nämä [ongelmallisten kokemusten spiritualistiset] tulkinnot asemoivat hänet osaksi häntä ympäröivää sosiaalista todellisuutta”) tuo ilmi tutkielmani yleisemmän aatehistoriallisen tavoitteen. Tarkoitukseni ei ole tutkia ainoastaan Jalo-Kiven kokemusta vaan myös sitä, kuinka hänen olemisen tapansa asemoi hänet suhteessa eräisiin aikansa muihin positioihin: millä tahoilla ja missä kohdissa hänen ajattelunsa törmäsi yhteen näiden ajattelutapojen kanssa, miksi näin tapahtui, ja kuinka hän perusteli spiritualistisen positionsa näissä kohtaamisissa. Jalo-Kiven suhteissa sosiaaliseen ympäristöönsä kiinnitän huomiota myös hänen aktiiviseen toimintaansa ja pyrin ymmärtämään häntä paitsi ajattelevana ja kokevana spiritualistina myös toimivana spiritualistina – spiritualismin esitaistelijana.

3. Edeltävä tutkimus ja tutkimuskontekstit

Spiritualismia 1900-luvun taitteen Suomessa on tutkittu varsin vähän ja tällöinkin se on yleensä jäänyt ajan näkyvämpien uususkonnollisten liikkeiden, erityisesti teosofian ja tolstoilaisuuden tarkastelun jalkoihin. Vanhemmassa tutkimuksessa esimerkiksi Mikko Juva on sivunnut aihetta kirkkohistorian yhteydessä teoksessaan *Valtiokirkosta kansankirkoksi* (1960).⁵⁹ Taiteen- ja kirjallisuudenhistoriassa sivistyneistön kiinnostusta spiritualismia ja muita ajan uususkonnollisia liikkeitä kohtaan on tarkastellut varhaisemmassa tutkimuksessa Salme Sarajas-Korte teoksessaan *Uuden taiteen lähteillä* (1966).⁶⁰ Tuoreemmin ja suuremmin spiritualismiin on kiinnittänyt huomiota Antti Harmainen artikkelissaan ”’Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan’ – Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla” (2014).⁶¹ Siinä missä spiritualismi 1800-luvun lopun sivistyneistön parissa on näin ollen saanut osakseen edes ajoittaista huomiota, ovat

⁵⁹ Juva 1960, 291–3

⁶⁰ Sarajas-Korte 1966.

⁶¹ Harmainen 2014.

sen vaiheet 1900-luvun alkuvuosina jääneet lähes tyystin tutkimatta.⁶² Poikkeuksen tekee suomalaisen parapsykologian historiaa teoksissaan *Sieluun piirretty viiva* (1993) ja *Parapsykologit* (1993) tarkastellut Jouko Aho, mutta hänkin on ollut kiinnostunut aiheesta vain Sällskapet för Psykisk Forskningin kontekstissa eikä ole kiinnittänyt siihen huomiota tämän piirin ulkopuolella; tutkielmalleni keskeiset Suomen Spiritistinen Seura ja *Spiritisti* eivät esiinnykään sanallakaan hänen teoksissaan.⁶³

Tarkastelemaani ajanjaksoa ei aiheen yhteydessä koskettele myöskään Maarit Leskelä-Kärki, joka on väitöskirjassaan *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä* (2006) tehnyt tärkeimmän avauksen suomalaisen spiritualismin tutkimukseen. Hän käsittelee kattavasti ja monipuolisesti Helmi Krohnin (1871–1967) spiritualistista ajattelua ja toimintaa, jonka tuloksena vuonna 1946 perustettiin nykyäänkin toimiva Suomen Spiritualistinen Seura.⁶⁴ Huolimatta jo vuosisadan alussa tuntemastaan kiinnostuksesta okkulttista liikehdintää kohtaan Krohnin varsinainen spiritualistinen herääminen tapahtui vasta 1920-luvulla Lontoossa, eikä hän nähtävästi ollut missään kosketuksissa Suomen Spiritistiseen Seuraan. Näiden kahden seuran välillä ei tietääkseni ole muita yhteyksiä kuin eräs kummankin toimintaan osallistunut henkilö,⁶⁵ joten niiden voidaan olettaa olevan toisistaan järjestöllisesti riippumattomia yrityksiä, joskin aiheesta on vaikea sanoa mitään varmaa ilman tarkempaa tutkimusta.⁶⁶ Nähdäkseni suomalaisen spiritualismin organisoitumisen historia voidaankin jakaa kahteen itsenäiseen vaiheeseen: ensimmäinen järjestäytyminen tapahtui 1910-luvun vaihteessa pääasiassa Jalo-Kiven johdolla, kun taas toinen järjestäytyminen tapahtui 1940-luvulla johtohahmonaan Helmi Krohn.

Leskelä-Kärjen väitöskirjan spiritualismia käsittelevä osio poikkeaa omista lähtökohdistani myös näkökulmansa puolesta. Hän näkee spiritualismin painotetusti ”naisten liikkeenä” ja korostaa

⁶² Mielenkiintoisesti sama aukko voidaan havaita suomalaisen teosofian tutkimuksessa: Harmainen (2010, 19) toteaa pro gradussaan, että hänen tutkimansa 1900-luvun ensimmäinen vuosikymmen on teosofian tutkimuksessa ollut aiemmin ”eräänlainen kadonnut vuosikymmen”.

⁶³ Aho 1993a, 165–9; Aho 1993b.

⁶⁴ Leskelä-Kärki 2006, 246–91; Suomen Spiritualistisesta Seurasta ks. myös Kontio 1996.

⁶⁵ Kyseessä on muuan K. V. Savia, joka toimi Suomen Spiritistisen Seuran tamperelaisen haaran (Tampereen Spiritistinen Seura) puheenjohtajana ainakin vuonna 1909 ja joka oli läsnä myös jälkimmäistä seuraa perustettaessa 1940-luvulla (Kontio 1999).

⁶⁶ Ainakaan nykyisessä seurassa ei näytetä tuntevan tarkemmin varhaisemman seuran vaiheta. Suomen Spiritualistisen Seuran historiikissa (Kontio 1996) ei mainita 1900-luvun alun järjestäytymistä, eikä aihetta mainitse myöskään Helmi Krohn ainakaan teoksessaan *Mitä on spiritualismi?* (1948) sivutessaan lyhyesti spiritualismin suomalaista historiaa. Historiikin kirjoittaja Helena Kontio kiinnitti kuitenkin huomiota *Spiritistiin* ja sitä myötä myös varhaisempaan seuraan myöhemmin julkaistussa artikkelissaan (Kontio 1999). Seuran sivuilla on myös julkaistu lyhyt katsaus *Spiritistin* ensimmäisiin vuosikertoihin (Hjelt, ’Jokaiseen palatsiin ja jokaiseen majaan’).

mediumismin tarjoamia mahdollisuuksia naisten (joskin passivoivaan) voimaantumiseen miesvaltaisessa kulttuurissa.⁶⁷ Tutkielmassani en hyödynnä sukupuolentutkimuksellista näkökulmaa. Sanottakoon kuitenkin, että vaikka Leskelä-Kärjen korostus saattaa olla paikallaan spiritualismin toisen järjestäytymisen yhteydessä, näyttää ensimmäinen järjestäytyminen tapahtuneen ainakin Suomen Spiritistisen Seuran kontekstissa varsin miesvaltaisesti: pääasiallisena puuhamiehenä toimi Jalo-Kivi, ja hänelle läheisimmät meediat ja automaattikirjailijat olivat miehiä (Alfred V. Peters ja Oscar Busch, joihin törmäämme tutkielmani kuluessa, etenkin aivan viimeisessä alaluvussa).

Spiritualismin leviäminen työväestön parissa ja spirituaalistien pyrkimykset järjestäytyä kansainvälistä spirituaalistista liikehdintää myötäileväksi itsetietoiseksi ryhmäksi 1900-luvun ensimmäisen vuosikymmenen lopulla ei nähdäkseni ole aiemmassa tutkimuksessa saanut osakseen minkäänlaista huomiota. Ei olekaan yllättävää, ettei myöskään Jalo-Kivi ole aiemmin noussut esiin menneisyyden mullista – ei ainakaan spiritualismin yhteydessä eikä tällä nimellä: sen sijaan Antti Kujala on teoksessaan *Venäjän hallitus ja Suomen työväenliike 1899–1905* tarkastellut hänen toimintaansa Helsingin työttömien hyväksi ja hänen uraansa Helsingin ulkotyöväenyhdistyksessä vuosina 1903–1905.⁶⁸ Kujalan tarkastelema ”Jaakko Stén (alias Kivi)”⁶⁹ ei paljastu tulevaksi Jalo-Kiveksi, eikä Kujala nähtävästi ole tietoinen hänen esoteerisista harrastuksistaan tai yleisemminkään hänen elämästään tämän ajanjakson ulkopuolella.

Tällainen on pääpiirteittäin 1900-luvun alun suomalaisen spiritualismin ja sen päähenkilön Jalo-Kiven näkyvyys ja näkymättömyys aiemmassa tutkimuksessa. Tutkielmani kannalta relevantti suomalainen tutkimus ei kuitenkaan ole näillä maininnoilla tyhjennetty. Spiritualismi nimittäin liittyi 1800-luvun lopun Euroopassa laajempaan uususkonnolliseen liikehdintään, josta aikalaiset puhuivat ”mystiikan elpymisenä”.⁷⁰ Suomalaisen taiteen kontekstissa ilmiötä tutkinut Nina Kokkinen on – uskontotieteilijä Christopher Partridgen teoriaa⁷¹ soveltaen – puhunut ”okkulttuurista”, joka voidaan ymmärtää eräänlaisena etenkin uususkonnollisten ideoiden populaarina varantona, josta ”henkiset etsijät” ovat ammentaneet eklektisesti aineksia maailmankuviinsa. 1900-luvun taitteen suomalaiselle okkulttuurille erityisen merkittäviä liikkeitä olivat spiritualismin ohella teosofia, tolstoilaisuus sekä (para)psykykinen tutkimus.⁷²

Nämä liikkeet nousevat esiin siellä täällä edelläkin mainituissa lähteissä, mutta niitä on käsitelty myös tarkemmin. Tolstoilaisuutta (ja sen yhteyksiä teosofiaan – ei tosin spiritualismiin) on käsitelty

⁶⁷ Leskelä-Kärki 2006, 259–64. Hän seuraa tässä erityisesti Alex Owenin teosta *The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England* (1989).

⁶⁸ Kujala 1995, ’Työttömät venäläisen hallitusvallan apua tavoittelemassa’.

⁶⁹ Kujala 1995, 159.

⁷⁰ Owen 2004, 4, 17.

⁷¹ Partridge 2004, 62–86; Partridge 2014.

⁷² Kokkinen 2013a; Kokkinen 2013b, 247; Kokkinen 2011, 46.

jo Armo Nokkala iäkkäässä väitöskirjassaan *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus* (1958). Tuoreemmin aihetta käsitellään Minna Wahlroosin ja Tuija Turtiaisen toimittamassa antologiassa *Maaemon lapset – Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa* (2010), josta erikseen mainittakoon Kokkisen luku 'Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa'. Teosofian suomalaisten varhaisvaiheiden yhteydessä A. E. Jokipiin *Teosofinen liike Suomessa. Historiaa, oppi, arviointia* (1937) on yhä hyödyllinen, samoin kuin samana vuonna teosofien toimesta julkaistu Atte Pohjanmaan kirjoittama historiikki *Suomen Teosofinen Seura 30-vuotias* (1937/2007). Tuoreempi ja historian tutkimuksellisesti painavampi katsaus suomalaisen teosofian varhaisvaiheisiin on Tore Ahlbäckin *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland* (1995). 1900-luvun taitteen ja alkupuolen teosofinen kiinnostus on noussut esiin myös Matti Klingen teoksessa *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa* (2006).⁷³

Tutkielmani aihepiiriin ja näkökulmien kannalta tärkeä on Antti Harmaisen historian pro gradu *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastian ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908* (2010), jossa hän on tutkinut, ”miten teosofia auttoi suomalaista sivistyneistöä jäsentämään modernisoituvan yhteiskunnan synnyttämiä ongelmia 1900-luvun alun murrosvuosina”.⁷⁴ Harmainen fokusoi tarkastelunsa neljään aatehistorialliseen kontekstiin: kristinuskon ja teosofian väliseen dynamiikkaan, teosofian kytkeytymiseen suomalaisen kansallisidentiteetin rakentumisprosessiin, teosofian merkitykseen ajan sukupuolisten raja-aitojen määrittämisessä ja ylittämässä, sekä vuosisadan alussa työväestön poliittisen aktivoitumisen kautta tapahtuneeseen kansakuvan murrokseen ja sen yhteydessä teosofian kautta hahmottuneisiin yhteiskunnallisiin kehitysmahdollisuuksiin.⁷⁵ Sukupuolen tutkimuksellisen näkökulman ohella tutkielmani ulkopuolelle rajautuu myös kansallisidentiteetin rakentumisen näkökulma. Sen sijaan Harmaisen uskontohistoriallinen näkökulma samoin kuin kansakuvan murroksen konteksti muodostavat tärkeän vertailukohdan Jalo-Kiven kautta hahmotetuille näkemyksilleni. Jälkimmäisen kohdalla esiin nouseva teema, teosofian kannatus työväestössä, on ollut jo pitkään hyvin tunnettu aihe tutkimuksessa.⁷⁶ Harmaisen ohella aihetta on tutkielmalleni tärkeällä tavalla tutkinut Mikko Pollari, joka on käsitellyt Matti Kurikan esoteerista ihannesosialismia vuoden 1905 suurlakon jälkeisessä puoluepolitiikassa kirjoituksessaan 'Vihan ja sovun sosialistit' (2009).

Hahmotan tutkielmalleni kaksi erityisen relevanttia ajankohtaista tutkimuskontekstia. Ensimmäinen on viime vuosikymmeninä aatehistorian ja uskontotieteen välimaastossa muotoutunut ”länsimaisen esoterian” tutkimusalue. Tämän Antoine Faivren 1990-luvun alussa nimeämän kategorian alla

⁷³ Klinge 2006, 542–65.

⁷⁴ Harmainen 2010, 8.

⁷⁵ Harmainen 2010, 8–10.

⁷⁶ Soikkanen 1961, 158–60; Jokipii 1938.

on alettu tutkia länsimaisessa kulttuurissa erityisesti 1400-luvulta alkaen kehittyneitä ajattelusuuntauksia ja liikkeitä, jotka yhdistelevät aineksia monista historiallisista lähteistä: myöhäisantiikin uusplatonistisesta ja hermeettisestä filosofiasta, keskiajan ”okkulttisista tieteistä” (rituaalimagia, alkemia, astrologia, kabbala), uuden ajan luonnonfilosofisesta ajattelusta sekä 1700-luvulta alkaen modernista tieteestä ja tuolloin laajempaan tietoisuuteen tulleista itämaisista uskontoperinteistä.⁷⁷ Tutkijoiden keskuudessa vallitsee nähdäkseni suurpiirteinen yksimielisyys esoterian piiriin laskettavista ilmiöistä ja liikkeistä länsimaisessa historiassa, mutta käsitteen tarkemmasta määrittelystä käydään jatkuvaa keskustelua. Faivrelle esoteria merkitsi tiettyjen erityispiirteiden kautta identifioituvaa ”ajattelun muotoa” länsimaisessa historiassa, kun taas Kocku von Stuckrad on nähnyt sen eri kulttuuripiirit ylittävänä ja ”korkeamman” tai ”absoluuttisen tiedon” ideaan palautuvana ”diskursiivisena elementtinä”. Wouter J. Hanegraaff puolestaan on nähnyt esoteriassa länsimaisen valtakulttuurin marginalisoiman ”torjutun tiedon kategorian”, jonka luonne palautuu lopulta kristillisen kulttuurin pyrkimykseen tulla sinuiksi (renessanssin esiin nostaman) ”pakanallisen” menneisyytensä kanssa.⁷⁸ Tutkielmani kannalta ei ole tärkeää perehtyä näihin keskusteluihin tämän tarkemmin. Olennaista on sen sijaan huomata, että spiritualismi kuuluu kiinteästi länsimaisen esoterian piiriin sen modernina ilmentymänä, ja esimerkiksi Hanegraaffin mukaan spiritualismi heijastaa esoteerisen ajattelun muodonmuutosta, joka tapahtui modernin tieteellisen ajattelutavan nousun myötä.⁷⁹ Okkultismin yhteyttä modernisoituvan kulttuurin ajatusmaailmaan on muutenkin korostettu viimeaikaisessa tutkimuksessa. Esimerkiksi Alex Owen (joka tosin ei eksplisiittisesti aseta itseään länsimaisen esoterian tutkimuskentälle) on nähnyt 1800-luvun lopun okkulttis-mystisen liikehdinnän olennaisesti modernina ilmiönä, joka on tärkeällä tavalla osallistunut modernin mielenmaiseman rakentumiseen. Hänen tutkimustensa kautta tätä näkemystä ovat korostaneet Suomessa ainakin Leskelä-Kärki ja Harmainen.⁸⁰

Tutkielmani toisena tutkimuskontekstina pidän ”postsekulaaria” uskontotiedettä. Tällä viitataan viime vuosikymmeninä ja erityisesti 2000-luvulla lisääntyneeseen uskontotieteelliseen tutkimukseen, jossa suhtaudutaan kriittisesti uskonnon ja modernin kulttuurin suhdetta koskevia näkemyksiä pitkään hallinneisiin sekularisaatioteorioihin.⁸¹ Usein esitetään, että ainakin jyrkimpien sekularisaatioteorioiden ytimessä on ajatus uskonnon merkityksen jatkuvasta vähenemisestä sekä yhteiskunnallisella että yksilöllisellä tasolla modernin tieteellisen ajattelutavan levitessä ja syventyessä.⁸²

⁷⁷ Faivre 1994 (1992), *Access to Western Esotericism*; von Stuckrad 2005.

⁷⁸ Faivre 1994, 10–5; von Stuckrad 2005, 9–11; Hanegraaff 2012. Esoteria torjuttuna tietona asettaa sen myös edellä sivutun marginaalihistorian kontekstiin.

⁷⁹ Hanegraaff 1998, 411–513.

⁸⁰ Owen 2004; Leskelä-Kärki 2006, 252–8; Harmainen 2010, 4, 6–8.

⁸¹ Nynäs et al. 2012.

⁸² Tämä on kuitenkin yleistys: sekularisaatioteoriat ovat monimuotoisia, eivätkä kaikki suinkaan puhu yksipuolisesta maallistumisesta (Partridge 2004, 8; Asprem 2014, 42, alaviite 112).

On helppo huomata käsityksen sukulaisuus Weberin teoriaan lumouksen haihtumisesta; sekularisaatioteorioiden taustalla voidaankin nähdä 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa esitetyt, naturalistisen kehitysoptimismien innoittamat teoriat siitä kuinka ”tiede” ja ”järki” voittavat ”uskonnon”, ”magian” ja ”taikauskon”. Sekularisaatioteorioiden varsinainen nousu tapahtui kuitenkin vasta toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä – sinänsä ironisesti, että samaan aikaan alettiin ihmetellä myös ”uusien uskonnollisten liikkeiden” ja ”new age –liikkeen” kasvavaa näkyvyyttä.⁸³ Näitä uskonnon muotoja oli vaikea sovittaa ajatukseen jatkuvasta sekularisaatiosta. Sittenkin onkin alettu korostaa, että vaikka perinteinen kristinusko todistetusti on menettänyt ja menettää edelleen asemaansa modernissa kulttuurissa, ei tästä voida päätellä *kaiken* uskonnollisuuden merkityksen vähenemistä. Postsekulaarin uskontonäkemyksen taustalla on ajatus siitä, että uskontojen taantumisen sijaan modernissa länsimaaisessa kulttuurissa on käynnissä laaja uskonnollisen kulttuurin *muutos*, joka nostaa esiin uudenlaisia, tähän kulttuuriin paremmin soveltuvia uskonnollisuuden muotoja.⁸⁴

Spiritualismi asettuu luontevasti osaksi tätä uskonnollisen kulttuurin muutosta. Se pyrki luomaan moderniin tieteellistyvään kulttuuriin sopivan uskonnon, joka vastusti traditionaalisen (kirkollisen) kristinuskon autoritaarista luonnetta ja korosti yksilön tahdonvapautta ja empiiris-rationaalisen tiedon merkitystä. Tutkimukseni kiinnittyikin postsekulaariin tutkimuskontekstiin korostamalla, että uskontokulttuurin muutos oli hyvässä vauhdissa jo 1900-luvun taitteessa: vaikka monet käänsivät tuolloin selkänsä kirkolle ja jopa kristinuskolle (ainakin sen perinteisissä merkityksissä), eivät kaikki näin tehdessään suinkaan valinneet läpeensä maallistunutta ateismia tai edes uskonnollista välinpitämättömyyttä vaan pyrkivät etsimään muuttuneeseen maailmaan soveltuvia uusia uskontomuotoja. Esoteeriset liikkeet (etenkin spiritualismi ja teosofia) tarjosivat yhden olennaisen vaihtoehdon tässä etsinnässä. 1900-luvun taitteen ja alun suomalainen uskontokulttuuri sisälsikin useita erilaisia positiioita, joita uskottavaa maailmasuhdetta etsivien subjektien oli mahdollista elää todeksi omassa kokemuksessaan. Tämä huomio puolestaan korostaa modernin uskontokulttuurin *pluraalisuutta*, joka oli selvästi iduillaan 1900-luvun taitteessa, mutta joka on vasta täyden uskonnonvapauden säätämisen (1923) jälkeen ja nykyisen myöhäismodernin urbaanin ja globaalin tietoyhteiskunnan kehityttyä tullut silmiinpistäväksi.

Modernin suomalaisen uskontokulttuurin moninaisuus käy hyvin ilmi esimerkiksi Kimmo Ketolan teoksesta *Uskonnot Suomessa* (2008), joka on kattavin ja ajantasaisin yleisesitys suomalaisen uskontokulttuurin tilasta. Ketola tarkastelee uskonnollisia liikkeitä kristinuskon eri haaroista aina esoteriaan ja new age –kulttuuriin asti. Teoksesta käy ilmi, että monimuotoisuus ulottuukin myös kris-

⁸³ Uusista uskonnollisista liikkeistä ks. Partridge 2006. New age –liikkeen tutkimuksesta ks. Hanegraaff 1998, 368–83.

⁸⁴ Partridge 2004; Partridge 2005; Partridge 2014; Heelas & Woodhead 2004; Owen 2004, 10–11.

tinuskon sisälle. Onkin tärkeää ymmärtää, ettei kristinuskon ole koskaan ollut – ja on modernissa kulttuurissa vieläkin vähemmän – monoliittinen liike: pikemminkin se on lukemattomien haarautumien ja suuntausten dynaaminen ja alati muuttuva kenttä. Tämä huomio on relevantti myös Jalo-Kiven kannalta. Kuten tulemme näkemään, hänen spiritualistinen ajattelunsa – kuten koko 1900-luvun taitteen uususkonnollinen liikehdintä – oli monimutkaisessa suhteessa kristilliseen perintöön. Se voidaan oikeastaan suurelta osin käsittää pyrkimyksenä korvata kirkon vääristyneeksi koettu oppi Jeesuksen ”alkuperäisellä” sanomalla, joka tulkittiin ajan tieteellis-rationaalisen, liberaalin ja kirkko- ja uskon-
tokriittisen ilmapiirin mukaisesti. Näin ollen voidaan sanoa, että Jalo-Kivi operoi spiritualismia propagoidessaan osaltaan myös kristinuskon ”sisällä”.

4. Lähteet

Jalo-Kiveltä en ole saanut käyttööni kirjeitä, päiväkirjoja tai muutenkaan yksityistä materiaalia. Tietoni hänen elämästään ja ajattelustaan perustuvat yksinomaan julkiseen aineistoon, pääasiassa eri sanoma- ja aikakauslehdistä löytämiini hänen itsensä kirjoittamiin tai häntä käsitteleviin kirjoituksiin ja mainintoihin. Tärkeimpiä lehtiä ovat *Spiritistin* lisäksi teosofinen aikakauslehti *Omatunto/Tietäjä* (perustettiin vuonna 1905, vaihtoi nimeä vuonna 1909) sekä ihannesosialistinen *Elämä* (ilmestyi sanomalehtenä vuosina 1905–1907 ja aikakauslehtenä vuosina 1907–1908), jotka olen käynyt läpi järjestelmällisesti (*Tietäjän* vuoteen 1913). Olen kuitenkin kerännyt sirpaleista tietoa myös monista muista lehdistä. Näitä sekundaarisia lehtiä en ole käynyt läpi järjestelmällisesti vaan olen niiden seulomisessa turvautunut Kansalliskirjaston digitaalisen tietokannan⁸⁵ hakuun, joka on tuonut ulottuvilleni lukuisia huomionarvoisia ja muuten tavoittamattomia mainintoja. Lehdistön ohella olen hyödyntänyt jonkin verran kirjamateriaalia, etenkin Jalo-Kiven vuonna 1909 julkaisemaa spiritualistista teosta *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma*.

Yksityisen aineiston puute asettaa vaikeuksia tutkimukselle, joka pyrkii tavoittamaan kohteensa paitsi toimintansa kautta esiintyvänä julkisena henkilönä myös rikkaan kogmoottisen kokemusmaailman omaavana ruumissubjektina. Jalo-Kiven omintakeinen kirjoitustapa auttaa kuitenkin osittain kiertämään tämän vaikeuden. Hän kirjoittaa usein hyvin voimakkaasti ja persoonaansa piilottelematta, ja hän sivuaa kirjoituksissaan toisinaan myös yksityistä elämäänsä tavalla, joka mahdollistaa hänen kokemuksensa tavoittamisen myös sen yksityisemmällä, henkilökohtaisemmalla tasolla. Toisaalta tulkintaani on näissäkin kohdissa alati vaivannut epävarmuus siitä, kumpuaako hänen tyyliinsä

⁸⁵ digi.kansalliskirjasto.fi.

todella – kuten näyttää – ”vilpittömästi” hänen kokemuksestaan vai onko kyse tarkoitushakuisesta retoriikasta ja paikoitellen jopa kaunokirjallisuutta tavoittelevasta fiktiosta, jolla olisi vain hyvin vähän jos mitään tekemistä hänen todellisen kokemuksensa kanssa. Koska mikään ei kuitenkaan nähdäkseni viittaa tällaiseen peittelyyn, olen päättänyt suhtautua Jalo-Kiven kirjoituksiin – alituisesta lähdekriittisestä varovaisuudesta kuitenkin luopumatta – pääsääntöisesti hänen kokemuksensa ja ajattelunsa vilpittöminä heijastumina.

5. Tutkielman rajaukset ja rakenne

Koska tutkielmani keskittyy Jalo-Kiven ja hänen yhteiskunnallis-aatteellis-sosiaalisen ympäristönsä suhteisiin nimenomaan hänen spiritualistisen positionsa näkökulmasta, ovat hänen spiritualistisen agitaation vuotensa tutkielmani painopisteessä. Katson hänen aikansa spiritualismin esitaistelijana alkaneen osittain jo vuoden 1906 alussa, jolloin hän julkaisi ensimmäiset aihetta käsittelevät kirjoituksensa, ja käynnistyneen toden teolla *Spiritistin* ja Suomen Spiritistisen Seuran perustamisvuonna 1909. Aktiivisimman kauden katson päättyneen vuonna 1913 lehden lakatessa ilmestymästä. Tämä pääteipiste on sikäli mielivaltaisen, ettei lehden lakkaaminen nähtävästi ainakaan välittömästi merkinnyt Jalo-Kiven spiritualistisen toiminnan loppumista; se merkitsee vain pistettä, jonka jälkeen tästä toiminnasta on yhä vaikeampi löytää minkäänlaisia tietoja. Toisaalta keskeisen agitaati välineen katoaminen merkitsi varmasti Jalo-Kivelle itselleenkin neljän päätoimittajavuoden jälkeen tietynlaista aikakauden loppua. Tutkielmani ajalliset rajaukset ulottuvat kuitenkin myös vuotta 1906 taaemmas: Jalo-Kiven nuoruus samoin kuin hänen epäonniset vaiheensa työväenliikkeessä 1900-luvun alkuvuosina olivat nähdäkseni hyvin merkittäviä hänen spiritualisminsa ja kokemuksellisen ongelmakenttensä eräiden aspektien muotoutumisessa.

Näiden aikarajausten sisällä avautuvassa historiallisessa tilassa tutkielmalleni hahmottuu eräitä erityisen tärkeitä historiallisia konteksteja, jotka määräytyvät suoraan Jalo-Kiven ajattelusta ja kokemuksesta. Ensimmäinen näistä on *työväenliike* ja sen keskuudessa levinnyt sosialistinen ja toisaalta ihannesosialistinen aatemaisema. Toinen konteksti on *tieteellinen naturalismi*, joka muodostaa tärkeän aatteellisen taustan spiritualismin epistemologiselle käsittämiseksi. Kolmas on puolestaan *kirkollinen kristinusko*, jota vastaan Jalo-Kivi uupumatta taisteli. Neljäs konteksti on *teosofia*, joka toisena merkittävänä esoteerisena liikkeenä 1900-luvun taitteen Suomessa tarjoaa vertailukohdan spiritualismille ja tulee tärkeäksi myös Jalo-Kiven sitä kohtaan esittämän kritiikin vuoksi.

Tutkielmani jakautuu kahteen osaan. Ensimmäisessä hahmottelen kronologisesti etenevää elämäkerrallista narratiivia Jalo-Kiven toiminnallisesta siirtymästä työväenliikkeestä spiritualismin pariin. Samalla pyrin tutkimaan hänen kogmoottista problematiikkaansa painautumalla niin lähelle hänen kokemusmaailmaansa kuin lähteiden ja analysointikykyäni puitteissa suinkin on mahdollista. Osan aatehistoriallisesti tärkein konteksti on sosialismi/ihannesosialismi. Toisessa osassa tarkastelen temaattisesti Jalo-Kiven spiritualistisen ajattelun suhdetta kolmeen muuhun kontekstiin: tieteelliseen naturalismiin, kirkolliseen kristinuskoon ja teosofiaan. Tässä osassa etäännyin Jalo-Kiven lähikokemuksesta intellektuaalisemmalle ongelmatasolle ja analysoin hänen ajattelussaan paljastuvaa problematiikkaa suhteessa 1900-luvun taitteen yleiseen kulttuuri-ilmapiiiriin, jota etenkin tieteellisen naturalismin kohdalla hahmotan lumouksen haihtumisen ongelmakentän näkökulmasta.

I Työväenliikkeestä spiritualismiin

1. Kuoleman arvoitus ja spiritualistinen herääminen

Jaakko Jalmari Jalo-Kivi syntyi Ilmajoella 28. huhtikuuta 1878.⁸⁶ Hänen isänsä oli talollisen Juho Simonpoika Yli-Luhtaselan (1803–1849) monilapsisen perheen poika Simo Juhonpoika Stén (1839–1896).⁸⁷ Talo siirtyi ilmeisesti Simon vanhemmalle veljelle. Hän itse päätyi sotaväkeen: avioliittonsa yhteydessä vuonna 1872 hänet kirjattiin vihityksi ”entisenä tarkk’ampujana” (f. d. skarpskytten), kuten sotamiehiä oli tuolloin tapana kutsua.⁸⁸ Hän kuului mahdollisesti Vaasan läänin ruotujakoiseen tarkk’ampujapataljoonaan, joka perustettiin Krimin sodan (1853–1856) yhteydessä ja jonka riveissä myös ilmajokelaisia miehiä osallistui Pohjanmaan rannikon puolustukseen englantilaisia vastaan. Pataljoonalaiset vapautettiin kuitenkin palveluksesta jo vuonna 1858 – ja koko vanha ruotujakolaitos lakkautettiin vuonna 1867 – joten on epävarmaa, saattoiko sodan päättyessäkin vain seitsemäntoista vuotias Simo Stén lainkaan ehtiä sen riveihin.⁸⁹ Toinen mahdollisuus onkin, että hän värväytyi vasta sodan jälkeen vapaaehtoisena ja palasi sitten palveluksesta erottuaan takaisin Ilmajoelle. Sotaväkeen muihin kaupunkeihin ja jopa pääkaupunkiin saakka oltiin lähdetty Ilmajoeltakin muun toimeentulon puutteessa jo ainakin vuosisadan puolivälistä alkaen.⁹⁰ Sotamiehenä olemisen selittää myös Simon nimenvaihdon isänsä Yli-Luhtaselasta ruotsinkieliseen Sténiin. Ruotsin vallan aikana oltiin otettu käyttöön tapa antaa sotilaille ”sotilasnimiä”, jotka olivat usein lyhyitä ja kuvasivat sotilaalle sopivia

⁸⁶ Ilmajoella syntyneet vuonna 1878.

⁸⁷ Ilmajoella syntyneet vuonna 1839. Simo esiintyy lähteissä ajanmukaisesti nimillä ”Simon” ja ”Simuna”, mutta käytän tässä hänen nimensä suomenkielistä muotoa, jolla uskon hänen lähipiirinsä häntä kutsuneen. Samoin Jalo-Kiven etunimi esiintyy toisinaan muodossa ”Jacob”.

⁸⁸ Ilmajoella vihityt vuonna 1872.

⁸⁹ Alanen 1953, 655–63.

⁹⁰ Alanen 1953, 91.

ominaisuuksia. Usein sotaväessä saatu nimi jäi palveluksen jälkeen elämään sukunimenä. Tapa jatkui myös Venäjän vallan alaisuudessa ja sotilaille annettiin edelleen ruotsinkielisiäkin nimiä.⁹¹

Jalo-Kiven äiti oli seinäjokelainen piika Kreeta Kivistö (1837–1907), jonka kanssa Simo Stén avioitui mainittuna vuonna 1872.⁹² Kreeta oli avioliittoon astuessaan jo raskaana, kuten voidaan päätellä siitä, että pariskunnan esikoinen Juha Fredrik syntyi vain puoli vuotta avioliiton solmimisen jälkeen. Poika kuitenkin menehtyi vain puolen vuoden ikäisenä. Pariskunnan toinen lapsi Emil syntyi vuonna 1874 ja eli kuusivuotiaaksi, kunnes menehtyi vuonna 1880.⁹³ Vuonna 1881 perhe – johon nyt kuului vanhempien lisäksi ainoastaan pieni Jaakko Jalmari – muutti Kreetan kotiseudulle Seinäjoelle. Samana vuonna syntyi vielä tytär Susanna Elisabet, joka hänkin menehtyi – vain muutaman päivän ikäisenä.⁹⁴ Jalo-Kivi ei Juhan kuollessa ollut vielä syntynyt ja Emilin sekä Susannankin kuollessa hän oli vasta kahden-kolmen vuoden ikäinen, joten hänellä tuskin oli muistikuvia sisaruksistaan. Kolmen lapsen menehtyminen kuitenkin epäilemättä synkensi hänen lapsuudenkotinsa ilmapiiriä ja menetykset olivat vanhempien surun kautta läsnä myös hänen kehityksessään. Lapsikuolemat olivat 1800-luvun lopulla toki tavallinen ja odotettavissa oleva osa perhe-elämää, mutta tavallisuus tuskin saattoi vähentää niiden aiheuttamaa järkytystä ja murhetta, kuten Sulkunen toteaa tutkimansa Mandi Granfeltin (os. Cantell) ja tämän lähipiirin kokemien lapsikuolemien yhteydessä:

Vaikka tuolloin [1800-luvun lopulla] synnyttiinkin kuoleman varjoon ja vaikka tuoni oli tuttu liki jokaisessa lapsiperheessä, pienokaisen menettäminen oli silti kohdalle sattua aina syvältä satuttava järkytys eikä ainakaan Granfeltien ja Cantellien sukupiiristä saa mitään tukea sille usein esitetylle väitteelle, että lapsikuolleisuuden yleisyys olisi tuottanut välinpitämättömyyttä, kiintymyksenpelkoa ja tunneköyhyyttä suhteessa lapsiin.⁹⁵

Enempää lapsia pariskunta ei uskoakseni saanut, joten arvelen Jalo-Kiven jääneen heidän ainoaksi aikuisuuteen selviytyneeksi lapsekseen.⁹⁶

⁹¹ Mikkonen 2013, 327–99.

⁹² Ilmajoella vihityt 1872. Lähteissä yleensä ”Greta”.

⁹³ Ilmajoella syntyneet vuosina 1872 ja 1874; Ilmajoella kuolleet vuosina 1873 ja 1880. Mainittakoon, että Jalo-Kiven perhesuhteiden jäljille olen päässyt Vilppulan sukusivujen (www.vilppula.com) kautta. Sivusto sisältää runsaasti tietoja etenkin Etelä-Pohjanmaalaisten sukujen suhteista. Jalo-Kiven kohdalla tiedot ovat puutteellisia ja päättyvät perheen muutettua paikkakunnalta.

⁹⁴ Ilmajoelta muuttaneet vuonna 1881; Seinäjoelle muuttaneet vuonna 1881; Seinäjoella syntyneet ja kuolleet vuonna 1881.

⁹⁵ Sulkunen 1995, 117.

⁹⁶ Seinäjoen väestökirjanpitoa olen voinut tämän tutkielman yhteydessä seurata vuoden 1884 alkuun, johon saakka aineisto on vapaasti saatavilla digitoidussa muodossa Suomen Sukuhistoriallisen Yhdistyksen sivuilla. Tähän mennessä Jalo-Kiven perhe ei ollut muuttanut pois Seinäjoelta eikä pariskunnalle ollut myöskään syntynyt enempää lapsia. Ei liene todennäköistä, että Kreeta olisi synnyttänyt enää tämän jälkeen – jo lähempänä viidenkymmenen vuoden ikää.

Jalo-Kiven lapsuus kului köyhissä olosuhteissa. Perheen statuksen muutoksia voidaan seurata väestökirjanpidon kautta. Esikoisensa syntyessä Simo Stén on merkitty torppariksi, mutta kaikissa myöhemmissä merkinnöissä hänen statuksensa on vaihtelevasti joko entinen sotamies tai itsellinen. Talollisen poika ja entinen sotamies oli näin ajautunut perheineen maaseudun köyhälistöön. Näin hän jakoi monien aikalaistensa kohtalon. Irrallisen väestön määrä lisääntyi kaikkialla maassa 1800-luvun voimakkaan väestönkasvun seurauksena – joskin trendi oli jatkunut jo 1700-luvulta alkaen – minkä vuoksi suhteessa yhä harvempi talollisenkaan lapsi pääsi enää maahan kiinni ja ajautui siksi torpparin, palkollisen tai vailla mitään työ- tai vuokrasuhdetta olleen itsellisen asemaan. Vuosisadan viimeisinä vuosikymmeninä alkoikin suuri ”maaltapako” kaupunkeihin, kun teollistuvat ja kasvavat kaupungit alkoivat houkutella maaseudun liikaväestöä puoleensa. Siirtymistä helpotti sisävesiyhteyksien ja rataverkoston laajeneminen, jolloin Seinäjoeltakin pääsi helposti junalla Etelä-Suomeen.⁹⁷ Jalo-Kivi vanhempineen liittyivät osaksi tätä laajaa muuttoliikettä. Tarkkaa muuttoaikaa en ole saanut selville, mutta perhe päätyi Seinäjoelta Helsinkiin joskus vuoden 1884 alun ja 1890-luvun puolivälin välisenä aikana.⁹⁸

Eräs Jalo-Kiven kirjoitus, jossa hän kuvaa tehdastyöläisten ja ryysyköyhälistön lasten elämää, paljastaa ne karut olosuhteet, joissa hän lapsuutensa vuodet vietti:

[Ryysyköyhälistön lapsille] ovat työpaikat suljettuina senaikaa kuin ovat koulu-ijässä. Heille on tällä aikaa katuelämä kouluna. Näitten joukosta nousevat rikolliset täyttämään vankiloita; näitten joukosta saavat prostitueerattujen naisten joukot vuosittain riviensä täytettä. Niille, jotka eivät ole tarvinneet [sic] milloinkaan elää ryysyköyhälistön kurjaa elämää, vaan ovat saaneet elää isänsä perinnöllä, yltäkyläisyydessä ja elää toisellaisessa ympäristössä, voi tämä tuntua liioitellulta, *mutta meille, jotka olemme saaneet elää tätä elämää, on se räikeää todellisuutta.*⁹⁹

Lähteet eivät kerro, mitä töitä Jalo-Kiven isä Helsinkiin saavuttuaan teki. Entisenä sotamiehenä ja torpparina sekä pitkäaikaisena itsellisenä hänellä tuskin oli sellaista kaupungissakin hyödynnettävää ammattitaitoa, jolla etenkin Keski-Pohjanmaan laivanrakennusalueilta tulleet kirvesmiehet saattoivat nousta huonosti palkatuista sekatöistä parempipalkkaisiin rakennustöihin.¹⁰⁰ Sen, että hänet vielä kuolinilmoituksessaan vuonna 1896 ilmoitetaan tarkk’ampujaksi, en usko merkitsevän, että hän olisi palannut sotaväkeen.¹⁰¹ Pidän todennäköisempänä, että hän toimi Helsingissä ammattitaidottomana

⁹⁷ Alanen 1953, 88–95; Waris 1932, 70–118.

⁹⁸ Ks. alaviite 96 edellä; Hälleberg 1905.

⁹⁹ Jalo-Kivi 1906l. Kursiivit lisätty.

¹⁰⁰ Waris 1932, 114.

¹⁰¹ *Uusi Suometar* 16.9.1896.

sekatyöläisenä. Mitä tulee perheen tarkempaan asuinpaikkaan, tässä yhteiskuntaluokassa luultavinta on, että he asettuivat Helsingissä Pitkäsillan pohjoispuolelle 1800-luvun loppupuolella nousseisiin työläiskaupunginosiin, minne ulko- ja sekatyöläisten joukot keskittyivät ja missä elinolosuhteet olivat kaupungin yleiseen tasoon nähden erityisen huonot.¹⁰² Arvelua isän asemasta sekatyöläisenä tukee eräs lähde, joka antaa myös kiinnostavia tietoja Jalo-Kiven nuoruusajasta. Kyse on työväenliikkeessä merkittävän Matti Hällebergin (vuodesta 1906 Paasivuori) vuonna 1905 *Työmieheen* kirjoittamasta panettelevasta pääkirjoituksesta:

[Jalo-Kivestä] voi sanoa, ettei hän ole juuri milloinkaan ruumiillisella työllä itseään elättänyt. Isä oli kunnan työmies, joka noin 9 vuotta takaperin lähti poikansa kanssa Siperian rautatielle työhön tarkoituksella opettaa siellä pojastaan työmies, mutta isä kuoli matkalle. Poika Sten tuli takaisin vanhan äidin luo, hänen elätettäväkseen. Tullessa oli pojalla pitkä ”ryssänturkki” päällä ja muutenkin oli ränsistyneessä kunnossa.¹⁰³

Jalo-Kivi oli kirjoituksen aikaan ajautunut ilmiriitaan *Työmiehen* toimituksen kanssa. Häntä pidettiin poliisin ilmiantajana eikä hänen kirjoituksiaan suostuttu enää julkaisemaan lehdessä. Pääkirjoituksen taustalla olivat hänen toisaalla julkaisemansa kirjoitukset, joissa hän oli puolustautunut syytöksiltä ja arvostellut *Työmiehen* toimitusta yhdessä toisten siihen pettyneiden henkilöiden kanssa. Lehden päätoimittajan Edvard Valppaan (Hänninen) sijaisena kesällä 1905 toimineen Hällebergin tavoitteena oli puolustautua syytöksiltä saattamalla arvostelijat naurunalaisiksi ja siten riistämällä heidän uskottavuutensa. Tarkoitushakuinen panettelu heikentää kirjoituksen luotettavuutta, mutta ei tee siitä lähteenä täysin arvotonta. Hälleberg vaikuttaa nimittäin olleen henkilökohtaisesti tekemisissä Jalo-Kiven ja tämän perheen kanssa: tähän viittaa se tuttavallinen sävy, jolla hän heistä kirjoittaa: ”Isä oli kunnan työmies” ja ”vanhan äidin luo”. Hän oli varmaankin tutustunut perheeseen Helsingin työläispiireissä, luultavasti osaltaan yhteisen kotikunnan vuoksi: hänkin oli kotoisin Ilmajoelta, joskin kaksitoista vuotta Jalo-Kiveä vanhempana oli muuttanut kunnasta pysyvästi tämän ollessa vasta muutama vuoden ikäinen.¹⁰⁴ Jalo-Kivellä ja Hällebergillä oli muutenkin lukuisia tilaisuuksia tavata toisiaan 1900-luvun alussa: molemmat olivat aktiivisia työväenliikkeessä ja liikkuvat *Työmiehen* ympärille kerääntyneessä piirissä.

Katkelmasta voidaan pusertaa muutamia tietoja Jalo-Kiven nuoruudesta. Ilmeisesti hän lähti isänsä kanssa Venäjälle töihin vuonna 1895 tai 1896. Hän oli tuolloin noin kahdeksantoistavuotias.

¹⁰² Waris 1932, 167–70.

¹⁰³ Hälleberg 1905. Katkelma lainattu myös teoksessa: Kujala 1995, 170.

¹⁰⁴ Hällebergistä ks. Hentilä 2013. Aivan merkityksetöntä ei välttämättä ole sekään, että sekä Jalo-Kiven että Hällebergin äidin sukunimi ennen avioliittoa oli Kivistö (Hentilä 2013, 18). Mahtoivatko he olla toistensa äidinpuoleisia sukulaisia?

Lähemmäs kuusikymmentävuotias isä tuskin olisi lähtenyt tälle raskaalle matkalle vain opettaakseen poikaansa työhön, kuten Hälleberg tulkitsee, vaan taustalla oli luultavammin toimeentulon sanelema välttämättömyys. ”Siperian rautatie” viittaa trans-Siperian rataan, jota oltiin alettu rakentaa vuonna 1891, mutta työmatkan tarkempi maantieteellinen kohde jää hämäräksi. Isän kuoltua Jalo-Kivi palasi kotiin äitinsä luokse. Mitä tulee Hällebergin panetteleviin huomautuksiin Jalo-Kiven velttoudesta ja tämän paluusta äitinsä elätksi, voidaan sanoa, että ainakaan Jalo-Kiven myöhemmät vaiheet eivät tue tällaista henkilökuvaa. Tulemme näkemään, että hän osoitti tulevina vuosina huomattavaa ututteruutta ja yritteliäisyyttä tavoitellessaan parempaa yhteiskunnallista asemaa: ryysyköyhälistön kasvatti olikin 1910-luvun alkuvuosiin mennessä onnistunut kohoamaan keskiluokkaiseksi kauppiaksi. Hän ei ollut yksin saavutuksessaan: monet muutkin työväenluokan kasvatit onnistuivat nousemaan liike-elämän kautta jopa huomattaviinkin yhteiskunnallisiin asemiin. Sosiaalisen nousun mahdollisuuksiin vaikutti positiivisesti taloudellinen (joskin epätasainen) kasvukausi ja eliitin suhteellinen suppeus 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa: yhteiskunnan ylemmissä kerrostumissa oli tilaa ututterille ja onnekkaille pyrkijöille, joskin työväestössä nousu olikin jo valmiiksi ylempiä luokkia epätodennäköisempää.¹⁰⁵

Ottaen huomioon sen valmiuden, jolla Jalo-Kivi sittemmin osallistui lehdistökeskusteluun sekä yhteiskunnallisissa että uskonnollisissa kysymyksissä, voidaan arvella hänen saaneen edes alkeellista perusopetusta. Huomiota voidaan kiinnittää myös hänen kielitaitoonsa: hän käänsi ainakin yhden spiritualistisen teoksen¹⁰⁶ sekä useita lehtikirjoituksia ruotsista suomeksi ja seurasi *Spiritistin* sisällystöstä päätellen Ruotsin ohella ainakin Englannin ja Tanskan spiritualistista lehdistöä. Ruotsin kielen taito oli kenties peräisin vanhemmilta – joskaan heidänkään kielitaidostaan ei ole tietoa – mutta se saattoi kehittyä myös Helsingin kaduilla, joilla Jalo-Kivi mahdollisesti vietti aikaansa jo 1880-luvun lopulla: työläispiireissä ruotsin- ja suomenkieliset perheet asuivat nimittäin tiiviisti toistensa lomassa, niin että toinen kieli tarttui usein yksikielisenkin perheen lapsen päähän jatkuvassa käytössä.¹⁰⁷ Mitään tietoja Jalo-Kiven koulunkäynnistä ei ole ja perheen köyhyys varmasti rajoitti hänen mahdollisuuksiaan. Alustavaa oppia saattoi kuitenkin saada koulun sijaan myös vanhempien, sukulaisten ja tuttujen toimesta, ja itseopiskelulla saattoi sitten kehittää taitojaan. Tätä todennäköistä mahdollisuutta ei pidäkään aliarvioida: monet 1900-luvun alun työväenluokkaiset vaikuttajat olivat saaneet hyvin vähän jos mitään koulutusta, eikä tämä silti estänyt heitä kohoamasta merkittävään yhteiskunnalliseen asemaan. Esimerkiksi Hälleberg itse ei omien sanojensa mukaan ollut eläissään ”käynyt muuta koulua kuin rippikoulua ja maailmanrannan kiertokoulua”. Hänen äitinsä opetti häntä lukemaan samalla kun kehräsi, ja sittemmin renkinä ollessaan hän oppi talollisten lapsilta alkeelliset kirjoittamisen ja

¹⁰⁵ Peltola 1996, 162–6.

¹⁰⁶ Busch 1911.

¹⁰⁷ Waris 1932, 143–7.

laskemisen taidot.¹⁰⁸ Samoin vuoden 1907 ensimmäisissä eduskuntavaaleissa valituista kymmenestä sosiaalidemokraattien naisehdokkaasta useimmilla ei ollut takanaan muuta koulutusta kuin vain muutama kansakoululuokka tai pelkästään kierto- ja rippikoulu.¹⁰⁹

Aiheeni kannalta mielenkiintoinen kysymys on uskonnon asema Jalo-Kiven perheessä. Asiasta ei kuitenkaan ole juuri mitään tietoja. Ainoa löytämäni tiedonmurunen on vuodelta 1879, jolloin perhe asui vielä Ilmajoella. Suomen Sisälähetysseuran lehdessä julkaistussa tilinteossa mainittiin, että Simo Stén oli lahjoittanut seuralle marraskuussa kaksi markkaa.¹¹⁰ Paljonhan tämä ei kerro, mutta mikäli hän oli valmis tekemään pienenkin lahjoituksen kaiketi hyvin vähistä itsellisen varoistaan, voidaan päätellä, ettei hän ollut sentään täysin vieraantunut kristinuskosta. Jalo-Kivi toisaalta mainitsi eräässä kirjoituksessaan olleensa itse ”yhtä ’skeptillinen materialisti’ kun [sic] kukaan konsanaan on voinut olla spiritismiä vastaan” ennen kuin vakuuttui sen totuudesta omien kokemustensa kautta.¹¹¹ Vaikka kirjoituksessa on kyse spiritualismista, viittaa termi ”materialisti” kaikkea uskonnollisuutta kohtaan tunnettuun kielteisyyteen.¹¹² Mahdollisesti Jalo-Kivi olikin – vanhempiensa uskonnollisesta kannasta riippumatta – varhaisemmassa nuoruudessaan ainakin jonkin aikaa vailla uskonnollista mielenkiintoa. Asenne ei ollut mitenkään epätavanomainen tänä aikana: 1880-luvun naturalistinen uskontokritiikki ja sosialismin vähittäinen leviäminen Suomeen muuttivat radikaalisti uskonnollisia mielipiteitä myös työväestön keskuudessa.¹¹³

Jalo-Kivi vaikuttaa kuitenkin tunteneen mielenkiintoa esoteerista uskonnollisuutta kohtaan jo varhain: eräässä myöhemmässä kirjoituksessaan hän mainitsi osallistuneensa teosofisille luennoille niin kauan kuin niitä oli Helsingissä järjestetty.¹¹⁴ Maininta kylläkin esiintyy väittelyn yhteydessä ja sen tarkoitus oli korostaa Jalo-Kiven asiantuntemusta teosofisissa asioissa, minkä vuoksi se saattaa olla jossain määrin liioiteltu, mutta siitä voidaan kuitenkin päätellä Jalo-Kiven tutustuneen Helsingin teosofiseen liikehdintään jo varhain. Teosofiset luennot alkoivat pääkaupungissa ruotsinkielisinä jo vuonna 1897 tuolloin avatun Teosofiska Biblioteket i Helsingforsin tiloissa. Luentoja pitivät aluksi lähinnä ylioppilaat Pekka Ervast ja Herbert Silander joka toinen sunnuntai ja niille osallistui 20-50 henkilöä. Suomenkieliset luennot alkoivat Sörnäisten työväentalolla vasta vuonna 1902 ja niitä pitivät viikoittain Ervastin lisäksi erityisesti toimittaja Veikko Palomaa sekä pseudonyymiä Martti Humu

¹⁰⁸ Hentilä 2013, 22.

¹⁰⁹ Sulkunen 1989, 14.

¹¹⁰ *Sisälehti Suomen Lähetys-Sanomille* 1880, no. 1, 1.

¹¹¹ Jalo-Kivi 1910a.

¹¹² Jalo-Kiven käyttämän materialismin käsitteen merkityksestä ks. toisen osan osio 1.2.

¹¹³ Soikkanen 1961, 140–58.

¹¹⁴ Jalo-Kivi 1910d.

käyttänyt Maria Ramstedt.¹¹⁵ Luultavasti Jalo-Kivi oli hyvin perillä tästä pääkaupungin teosofisesta liikehinnästä jo vuosisadan vaihteessa, kenties jo 1890-luvun jälkipuoliskolla. Varsinaista teosofia hänestä ei kuitenkaan tullut, vaan hän alkoi vuosien kuluessa painottaa spiritualismin ensisijaisuutta.

Jalo-Kiven ensimmäiset spiritualistiset kirjoitukset ovat vuoden 1906 alusta, mutta uskon hänen löytäneen spiritualistisen vakaumuksensa jo aikaisemmin. Herätykseen johtaneesta kokemuksestaan hän kertoi ohimennen eräässä kirjoituksessaan. Kyseessä oli spiritualistinen istunto, jonka tarkkaa aikaa tai -paikkaa hän ei mainitse. Hän kertoo vain kuinka eräs vainajahenki ilmoitti¹¹⁶ hänelle jonkin tiedon, jota kukaan yhä elävistä ihmisistä ei voinut mitenkään tietää. Ainoa asian tuntenut henkilö oli jo kuollut. Tätä tiedonantoa Jalo-Kivi ei voinut itselleen selittää muuten kuin olettamalla saaneensa todella yhteyden tuohon vainajaan.¹¹⁷ Pidän todennäköisenä, että hän uskoi kyseessä olleen isänsä henki. Hän nimittäin totesi kyseisen henkilön menehtyneen kirjoituksen ajankohdasta katsoen noin viisitoista vuotta sitten. Kirjoitus on vuodenvaihteesta 1909–1910 ja hänen isänsä oli kuollut vuonna 1896 – siis jotakuinkin, joskaan ei aivan, viisitoista vuotta aikaisemmin. Tämä on luultavaa myös sen vuoksi, että istunnoissa oli tavallista ja odotettua saada yhteys nimenomaan läheisiin ja kaivattuihin vainajiin. Myös Ervast oli vuosisadan alussa vakuuttunut mahdollisuudesta kommunikoida vainajien kanssa katsottuaan saaneensa Tukholmassa pidetyssä istunnossa yhteyden hiljattain menehtyneeseen setäänsä.¹¹⁸

Pidän mahdollisena, että isän kuolema, jonka Jalo-Kivi joutui kohtaamaan suhteellisen nuorella iällä ja kaukana kotoa – mikä lisäsi tapahtuman järkyttävyyttä – teki hänet osaltaan avoimemmaksi spiritualistisille ideoille. Spiritualismi ja kuolema liittyvät nimittäin erottamattomasti yhteen: liikkeen keskeisin sanoma oli, ettei kuolema ole lopullinen vaan ihminen jatkaa elämäänsä henkimaailmassa, josta käsin hän voi olla yhteydessä kaipaaviin läheisiinsä. Lisäksi ajatus spiritualismin tarjoamasta lohdusta läheisten ja yksilön oman kuoleman äärellä korostuu liikkeen yhteydessä jatkuvasti.¹¹⁹ Näin oli myös *Spiritistissä*, jota mainostettiin kaikille, ”jotka tahtovat kuulla **lohdutuksen evankeliumia**” ja ”jotka pelkäävät sitä muutosta, jota kuolemaksi sanotaan.”¹²⁰ Jalo-Kiven kohdalla voidaan myös viitata hänen kolmen sisaruksensa kuolemaan, jotka kenties tavalla tai toisella vaikuttivat vanhempien kautta myös hänen käsityksiinsä kuoleman merkityksestä. Isoveljen – ja vain muutaman päivän ikäisen pikkusiskon – menettäminen aivan varhaisessa lapsuudessa saattoi vaikuttaa myös suoraan hänen

¹¹⁵ Ahlbäck 1995, 94–123; Pohjanmaa 1937, 17–21; Jokipii 1937, 13; Ramstedtista ja tämän pseudonyymien taustoista ks. Harmainen 2013, 77–81.

¹¹⁶ Spiritualistisissa istunnoissa tavanomainen käytäntö oli, että henget kommunikoivat liikuttamalla sovittujen merkien mukaisesti pöytää, jonka ääreen oltiin kokoontunut – näin tapahtui Jalo-Kiven mukaan myös kyseinen ”keskustelu”.

¹¹⁷ Jalo-Kivi 1910a.

¹¹⁸ Ervast 1980, 88–98. Palaan Ervastin kokemuksiin tarkemmin toisen osan alaluvussa 3.1.

¹¹⁹ Oppenheim 1985, 2–3; Owen 2004, 19; Harmainen 2014; Salmela 2014, 54.

¹²⁰ Mainos toistuu usein *Spiritistin* takasivulla, ks. esim. 1909, no. 1. Lihavointi lähteessä.

perusturvallisuuden tuntuunsa, mikä tietoisten muistojen puuttuessa ehkä teki hänet herkemmäksi elämän peruskysymyksiä kohtaan.

Aiheuttamansa surun ja pelon lisäksi kuolema sai monet pohtimaan laajemminkin kuoleman luonnetta ja merkitystä, ja tämä kuolematietoisuuden herääminen onkin nähtävä olennaisena tekijänä spiritualismissa. Myös *Spiritistissä* kirjoitettiin ihmiskuntaa kaikkina aikoina vaivanneesta kuoleman ”arvoituksesta”:

On löytynyt arvoitus, joka on antanut ihmiskunnalle hamasta sen lapsuudesta asti syvää ajattelemisen aihetta. [...] Se arvoitus on: *mitä piilee haudan takana*; mikä odottaa meitä haudan tuolla puolen –? [...] Omaistamme ja ystävistämme katoavat yksi toisensa jälkeen näkyvistämme – kun ainoastaan ränsistynyt kuori jääpi jäljelle. *Mihinkä he menevät? Vieläkö heille jatkuu elämää – ja jos jatkuu niin minkälaista?*¹²¹

Nämä kuoleman arvoituksen äärellä kohoavat kysymykset vaivasivat Jalo-Kiveä kenties (erityisesti) hänen isänsä kuoleman jälkeen. Mahdollisesti isän kuolema oli laukaisevana tekijänä Jalo-Kiven kuolematietoisuuden heräämisessä ja nosti hänessä esiin laajoja intellektuaalisia ongelmia kuoleman ja elämän merkityksestä. Kuoleman arvoitus voidaan nähdäkseni tulkita kogmoottisena ongelmana, joka Jalo-Kiven oli ”ratkaistava” voidakseen ylittää kuolematietoisuuden heräämisestä johtuneen epävarmuuden. Spiritualistisessa istunnossa koettu uusi yhteys menetettyyn isään toimi tällaisena ratkaisuna: kokemus tarjosi paitsi lohtua myös *varmuutta* kuolemanjälkeisen elämän todellisuudesta, jolloin kuoleman arvoitus tuli positiivisesti ratkaistuksi ja myös tämänpuoleinen elämä sai takaisin horjuneen merkityksensä.

Tärkeää tässä on se, että Jalo-Kivi katsoi olleensa ”skeptinen materialisti” ennen spiritualismiin kääntymistään. Mikäli tämä voidaan katsoa todisteeksi hänen materialistisesta maailmankuvastaan, voidaan arvella, ettei materialismin kielteinen vastaus kuoleman arvoitukseen tarjonnut hänelle kyllin vakuuttavaa ratkaisua, kun taas spiritualismissa hän saattoi nähdä uskottavamman ja psykologisesti vetoavamman vaihtoehdon. Tässä Jalo-Kivi ei suinkaan ollut yksin: 1800-luvun jälkipuoliskon ja 1900-luvun alun englantilaista spiritualismia tutkinut Janet Oppenheim on huomoinut, että etenkin työväenluokassa spiritualismiin käännettiin usein nimenomaan ateistis-materialistisesta ja perinteistä uskonnollisuutta vieroksuvasta positioista.¹²² Oppenheim uskoo tämän johtuneen siitä, että huolimatta työläisten usein omaksuman vapaa-ajattelun tarjoamasta itsenäisyyden ja ylpeyden tunteesta monet

¹²¹ *Spiritisti* 1909, no. 1, 1. Kursiivit lähteessä. Kuoleman psykologista ja älyllistä merkitystä korosti myös Ervast, joka katsoi kuolemanjälkeisten tapahtumien olevan yksi ”elämän tärkeimmistä kysymyksistä” (Harmainen 2010, 37–8, alaviite 130).

¹²² Oppenheim 1985, 86–7.

kokivat vaikeaksi ylläpitää ”ateistilta vaadittavaa loputonta negatiivisuutta”. Perinteisen uskonnon torjumisen myötä menetetty toive tuonpuoleisesta elämästä ei lakannut kiehtomasta vaan tarjosi vahvan motivaation tutustua spiritualismiin, sillä ”vain harvoille on annettu kyky kohdata tyynesti täydellisen tuhoutumisen mahdollisuus”.¹²³ Tässä on tarpeetonta pohtia, missä määrin ateismi todella edellyttää ”loputonta negatiivisuutta”: varmaa on, että monille materialistinen maailmankuva todella näyttäytyi ja näyttäytyy edelleen tällaisen kolkon kielteisyyden kautta. Samoin kysymys siitä, miksi kuolemanjälkeisen elämän idea on niin sitkeä osa inhimillistä kokemusta, on liian vaikea ja laaja tässä pohdittavaksi. Ongelmahistoriallisesti voidaan kuitenkin esittää joitakin ajatuksia siitä, kuinka tämä idea merkityksellistyi 1900-luvun taitteen historiallisessa tilanteessa.

Kuoleman arvoitus (kuoleman luonnetta ja merkitystä koskevat kysymykset) mahdollistaa hyvin erilaisia lähestymistapoja, käsityksiä ja käytäntöjä – erilaisia *kuolemankulttuureja*.¹²⁴ Vaikka kuolema on aina ollut välttämätön osa ihmisten elämää, voidaan Sgarbia mukaillen todeta, että kuoleman arvoitus on sittenkin ”aina uusi”: se muotoutuu aina historiallis-tilanteellisen kokemuksen ehdoilla.¹²⁵ 1900-luvun taitteessa kuolema intellektuaalisena kysymyksenä hahmottui naturalistisen tieteen ja uskonnollisen skeptismin asettamia haasteita vasten. Kuolemanjälkeinen elämä ei ollut enää yleisesti jaettu itsestäänselvyys vaan siitä oli tullut avoimesti kritisoitu käsitys, jonka tueksi vaadittiin perusteluja. Monille ei enää riittänyt auktoriteettinsa menettäneen kristillisen perinteen ja papiston todistelu vaan he vaativat kuolemaa koskevien kysymysten kohdalla uskonnollisen uskon sijaan epistemologisesti luotettavampana pidettyä tieteellistä tietoa, empiiristä varmuutta.

Spiritualismin vetovoima myös työväenluokkaisten ”skeptisten materialistien” parissa tulee paremmin ymmärrettäväksi tätä taustaa vasten. Liberaali ja antiklerikalistinen vapaa-ajattelu oli levinnyt Englannin työväestöön jo 1800-luvun puolivälissä, mikä oli vierottanut sitä perinteisestä uskonnollisuudesta ja lähentänyt sitä nousevaan tieteelliseen maailmanselitykseen. Samaa kehitystä tapahtui myös Suomessa, joskin vasta vuosisadan lopulta alkaen.¹²⁶ Monille maailmankuvan murros merkitsi vakavaa uskonkriisiä, kun elämän metafysiset tukipilarit sortuivat eikä niiden tilalle tarjottu naturalistinen maailmankuva kyennyt antamaan samankaltaista luottamusta elämän merkitykseen.¹²⁷ Tieteellisen auktoriteetin ja uskonnon tarjoaman eksistentiaalisen turvallisuuden tunteen yhdistäville ajatusmalleille olikin suuri tarve, ja spiritualismi astui esiin juuri tällaisena modernina synteessinä ja ”tulevaisuuden uskontona”: kuten Oppenheim toteaa, spiritualismin vetovoimaisuus oli erityisesti

¹²³ Oppenheim 1985, 90–1.

¹²⁴ Kuoleman tutkimus on nouseva poikkitieteellinen tutkimusalue, jota Suomessa kokoaa yhteen Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura ry. Tuore julkaisu alueella on Hakola & Kivistö & Mäkinen, *Kuoleman kulttuurit Suomessa* (2014). Aihepiiristä ks. myös Historiallisen Aikakauskirjan numero ”Kuolema historiassa” (4/2014).

¹²⁵ Sgarbi 2008. Vrt. etenkin ongelmien innovatiivisuus ja kontekstuaalisuus.

¹²⁶ Oppenheim 1985, 87–90; Soikkanen 1961, 140–58.

¹²⁷ Owen 2004, 11–2; Oppenheim 1985, 1–3; Harmainen 2013, 81–6.

siinä, että se näytti tarjoavan tieteellisesti perustellun syyn uskoa kuolemanjälkeiseen elämään.¹²⁸ Tällöin kuoleman arvoituksen uusien epistemologisten vaatimusten äärellä herättämä ahdistus oli mahdollista voittaa luopumatta uskosta modernin tieteen voittokulkuun ja vanhan, henkisesti ahtaaksi koetun uskonnon katoamiseen.

2. Syrjäyttäminen sosiaalidemokraattisesta työväenliikkeestä

2.1. YHTEISKUNNALLISEN KURJUUDEN ONGELMA

On mahdollista, että Jalo-Kivi matkusti 1800-luvun lopulla Englantiin ja jopa Yhdysvaltoihin saakka: eräässä kirjoituksessaan hän antoi ohimennen ymmärtää tutustuneensa kyseisten maiden ammattiyhdistysliikkeisiin paikan päällä.¹²⁹ Mikäli tällainen matka tapahtui, se voidaan ajoittaa vain 1890-luvun lopulle, luultavimmin Venäjältä paluun jälkeisiin vuosiin. Varmempia ja jatkuvia tietoja Jalo-Kiven vaiheista alkaa löytyä 1900-luvun alkuvuosilta, jolloin hän työskenteli kivityömiehenä ja toimi aktiivisesti Helsingin ulkotyöväenyhdistyksessä.¹³⁰

Helsingin ulkotyöväenyhdistys oli perustettu vuonna 1895. Se oli vuosisadan vaihteessa kasvanut varsin kituliaasti: vuodesta 1899 kevääseen 1903 sen jäsenmäärä oli kasvanut 143:sta vain 163:een. Tämän jälkeen toiminta kuitenkin vilkastui nopeasti: vuoden 1904 lopulla jäseniä oli 253 ja vuonna 1905 jo 305.¹³¹ Jalo-Kiven ura yhdistyksessä sijoittui tämän nousukauden ajalle. Hän oli jäsen viimeistään vuonna 1901¹³² ja nousi seuraavina vuosina nopeasti yhdistyksen hierarkiassa: vuonna 1902 hän toimi sihteerinä, maaliskuussa 1903 hänet valittiin varapuheenjohtajaksi ja keväällä 1904 ”yksimielisesti” puheenjohtajaksi. Hän oli tällöin periaatteessa merkittävässä asemassa työväenliikkeen kannalta, sillä asemansa myötä hänellä oli oikeus osallistua Sosiaalidemokraattisen Puolueen kokouksiin yhdistyksensä edustajana. Oikeus jäi häneltä kuitenkin käyttämättä, sillä edustajuus evättiin häneltä jo saman vuoden syksyllä häneen kohdistuneiden epäluulojen vuoksi. Maaliskuussa 1905 hänet valittiin uudelleen puheenjohtajaksi, mutta jo huhtikuussa hänet painostettiin eroamaan yhdis-

¹²⁸ Oppenheim 1985, 91; ks. myös Owen 2004, 12–3.

¹²⁹ Jalo-Kivi 1906e.

¹³⁰ Helsingin ulkotyöväenyhdistyksestä ja Jalo-Kivestä (Sténistä) ks. Kujala 1996, 156–183.

¹³¹ *Työmies* 2.3.1903, 3; *Työmies* 8.3.1905, 4; Soikkanen 1961, 185.

¹³² *Työmiehessä* yhdistyksen asioista raportoi nimimerkki ”Kivi”: esim. *Työmies* 22.11.1901, 3. Myöhemmän tiedon mukaan Jalo-Kivi kirjoittelikin työmieheen ajoittaisesti käyttäen nimimerkkiä ”Jassu Kivi” (*Työmies* 3.4.1905, 4; ks. myös Hälleberg 1905, jossa mainitaan, että hän kirjoitteli lehteen ollessaan Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen luottamusmiehenä). En ole tutkielmaani varten käynyt lehteä systemaattisesti läpi, mutta Kansalliskirjaston digitaalinen haku löytää lehdestä mainittujen raporttien lisäksi kaksi nimimerkillä ”Jassu” kirjoitettua pidempää artikkelia: ’Kun mestari ”riijaa”’ (*Työmies* 30.11.1904) ja ’Pikakuvia vaaliuurnain äärestä’ (*Työmies* 13.12.1904).

tyksestä. Kiista *Työmiehen* toimituksen kanssa oli tuolloin kärjistynyt oikeusjutuksi, jonka myötä hänet oli julkisesti leimattu ”poliisiurkkijaksi”.¹³³ Tällainen henkilö ei voinut enää nauttia jatkuvan valvonnan alla toimivan sosiaalidemokraattisen yhdistyksen luottamusta, ja niin hänen lupaavasti alkanut uransa työväenliikkeessä katkesi kuin leikaten.

Jalo-Kiven toiminta Helsingin ulkotyöväenyhdistyksessä paikantaa hänet tarkemmin osaksi 1900-luvun alun urbaania sosiaalista ympäristöä. Ulkotyöläiset olivat kirjava joukko ihmisiä, joiden määrä suurissa kaupungeissa oli lisääntynyt merkittävästi vuosisadan vaihteeseen tultaessa. Kivityömies Jalo-Kiven kaltaiset erityisellä ammattinimikkeellä (muuta olivat esim. ajuri, kirvesmies, muurari, maalari, kadunlaskija) kutsutut työntekijät olivat heidän joukossaan vähemmistönä. Suurin osa ulkotyöläisistä oli erikoistumatonta sekatyöväestöä, joka ilman vakituista työsuhdetta kulki työmaalta työmaalle ja oli valmis tekemään töitä pienelläkin palkalla. Osa ulkotyöväestä asui vakituisesti kaupungeissa, kun taas osa oli maalta kesäksi tullutta ”kulkutyöväkeä”, joka syksyllä töiden loputtua palasi takaisin maaseudulle. Ulkotyöväkeen suhtauduttiin usein kielteisesti ammattityöväestön parissa ja etenkin kulkutyöläiset leimasivat heidät monien silmissä työttömien, työhaluttomien ja irtolaisten joukoksi. Suurin ongelma oli kuitenkin se, että kaupunkiin virtasi työnhakijoita enemmän kuin työtä oli tarjolla, mikä johti ulkotyöväestön keskuudessa laajaan työttömyyteen ja sitä kautta köyhyyteen ja kurjuuteen. Näin oli etenkin talvisin, jolloin kesän rakennusurakat ja muut kausityöt lakkasivat.¹³⁴

Helsingin ulkotyöväenyhdistys pyrki toimimaan tämän sekalaisen ja turvattoman väestönosan hyväksi ja organisoimaan sitä taisteluun etujensa puolesta. Maaliskuun 1905 vuosikertomuksessa tuolloin vielä Jalo-Kiven johtaman yhdistyksen toimintaa kuvattiin seuraavasti – sanat ovat mahdollisesti hänen kirjoittamiaan, vähintäänkin ne heijastavat hänen maailmankuvaansa:

Mitä tulee yhdistyksen ulkonaiseen toimintaan niin on se yhä edelleenkin tahtonut toimia etupäässä n. k. ryysyköyhälistön keskuudessa, ottaen osaa kaikkiin sen kohtaloihin ja vaiheisiin, sekä koettanut voimainsa mukaan vaikuttaa ja toimia niiden eteen. Yhdistys on tahtonut suunnata toimintansa sen köyhälistön osan hyväksi, jonka on täytynyt ammattitaidon puutteessa tai suurteollisuuden murjomana jäädä yhteiskunnan alimmille asteille. Tosiasiana pysyy, että jos tahdotaan työväenliikkeelle mitään voittoa, niin on tämä ryysyköyhälistö saatava mukaan; ilman tämän köyhälistön osan mukaan saamatta [sic] on työväen liike niin kuin hiekalle rakennettu rakennus, jonka alta hiekka vierii pois. Se on tämä halveksittu ryysyköyhälistö joka tulee ratkaisemaan taistelun työn ja pääoman välillä.¹³⁵

¹³³ Kujala 1995, 159, 168–70, alaviite 58.

¹³⁴ Haapala 1986, 106–10, 138–46.

¹³⁵ *Työmies* 8.3.1905, 4.

Itsekin ryysyköyhälistön kasvatiksi tunnustautunut Jalo-Kivi näki kaltaisissaan yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden murjomissa ihmisissä koko työväenliikkeen tulevaisuuden: kapitalismin sortavat rakenteet voitiin murtaa vain mobilisoimalla tämä kaikkein kurjimmassa asemassa elävä väestönosa mukaan taisteluun. Solidaarisuus vähäosaisia kohtaan näyttäytyy muutenkin tärkeänä osana Jalo-Kiven persoonaa ja se on otettava huomioon myös kysyttäessä hänen spiritualistisen toimintansa motiiveja. Tällainen asennoituminen sopi nimittäin varsin hyvin yhteen spiritualismin kanssa: spiritualismi ei yleensäkään ollut tämänpuoleista todellisuutta ja yhteiskunnallista toimintaa vieroksuva liike vaan osallistui usein tiiviisti keskusteluun teollistuvien kaupunkien sosiaalisista ongelmista.¹³⁶

Nämä ongelmat olivat läheisiä Jalo-Kivelle hänen omankin elämänsä kautta, ja työväenliikkeen yleisen eetoksen mukaisesti ne nousivat hänen silmissään sosiaalisiksi, yhteisöllisiksi ongelmiksi, joita vastaan oli taisteltava yhteiskunnallisella tasolla.¹³⁷ Kuten työn ja pääoman välisen taistelun korostaminen kertoo, Helsingin ulkotyöväenyhdistys seurasi ajattelussaan 1870-luvulla syntyneestä ja porvarillisesti johdetusta ”wrightiläisestä” työväenliikkeestä itsenäistyneen, 1900-luvun taitteessa sosialismiin suuntautuneen työväenliikkeen asettamilla linjoilla.¹³⁸ Jalo-Kiven myöhemmät vaiheet kuitenkin osoittavat, ettei hän ainakaan pidemmän päälle voinut hyväksyä sosiaalidemokraattien omaksuman marxilais-kautskylaisen¹³⁹ sosialismin materialistista pohjavirettä ja sen korostamaa luokkataistelun oppia; sen sijaan hän löysi Matti Kurikan propagoiman ja esoteerisesti orientoituneen ihanesocialismin henkisen sanoman. Hänen tarkemmasta sosialismitulkinnastaan riippumatta on kuitenkin selvää, että teollistuvan kapitalistisen yhteiskunnan epäkohdat muodostivat hänen henkilökohtaisessa ongelmakentässään merkittävän intersubjektiivisen tason, joka suuntasi voimakkaasti hänen ajatteluaan ja toimintaansa suhteessa häntä ympäröivään sosiaaliseen todellisuuteen.

Aivan vuosisadan alussa Jalo-Kivi päätyi myös naimisiin: toukokuussa 1901 hän kihlautui ja saman vuoden elokuussa avioitui työväenluokkaisen Hilma Nöjdin kanssa.¹⁴⁰ Hilma en ole löytänyt mitään tarkentavia tietoja. Ainoa kenties häneen viittaava maininta on *Työmiehessä* vuonna 1904 julkaistu mainos, jonka mukaan ”naisten baretteja valmistetaan ja korjataan halvalla” osoitteessa Kalio 3. linja 23. Ilmoittajaksi mainitaan H. Stén.¹⁴¹ Kyseessä saattaa hyvinkin olla Hilma, avioliiton jälkeen Hilma Stén. Mikäli mainos on hänen, kertoisi se samalla, että Jalo-Kivi asui tähän aikaan

¹³⁶ Oppenheim 1985, 88–9; Godwin 1994, 190–1.

¹³⁷ Tällainen henkilökohtaisesti koettujen ongelmien yhteisöllistyminen *yhteisiksi* ongelmiksi kuvastaa hyvin Sgarbin ajatusta ongelmien kokemuksellisesta alkuperästä. Tällaista sosiaalisten ongelmien muotoutumisprosessia yksilöllisten kokemusten perustalta on ohimennen sivunnut myös Sulkunen 1989, 18, 24.

¹³⁸ Työväenliikkeen irtaantumisesta wrightiläisyydestä ks. Soikkanen 1961, 40–71.

¹³⁹ Suomessa sosialismia tulkittiin yleensä Karl Kautskyn luokkataistelua korostavassa muodossa (Soikkanen 1961, 28).

¹⁴⁰ *Uusi Suometar* 14.5.1901; *Uusi Suometar* 13.8.1901.

¹⁴¹ *Työmies* 26.11.1904, 4.

käsistään kätevän vaimonsa (ja ehkä myös äitinsä) kanssa Kalliossa. On myös mahdollista, että pariskunnalle syntyi lapsia: eräässä kirjoituksessaan vuodelta 1906 Jalo-Kivi kertoi ”pienestä tyttärestään” ja vuonna 1909 hän mainitsi ”pienet lapsensa”.¹⁴² Kaiken kaikkiaan avioliitossa on täysin varmaa vain se, että se päättyi joskus ennen vuotta 1910 – tuolloin Jalo-Kivi avioitui nimittäin uudelleen.

2.2. LEIMAUTUMINEN POLIISIURKKIJAKSI

Jalo-Kiven uran Helsingin ulkotyöväenyhdistyksessä katkaissut tapahtumaketju alkoi oikeastaan jo talvella 1902–1903. Helsingissä vallitsi tuolloin poikkeuksellisen suuri työttömyys ja puute, jota kaupunginhallitus ei ollut onnistunut helpottamaan anomuksista huolimatta. Kesän myötä tilanne koheni työmaiden auetessa, mutta työttömyys palasi taas syksyllä. Työttömien asiaa alkoi nyt ajaa Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen sihteeri Jalo-Kivi. Marraskuussa 1902 hän esitti kaupungin työväenyhdistyksille ja ammattiosastoille yleisen kutsun lähettää edustajansa neuvottelemaan asian vaatimista toimenpiteistä. Hakaniemen torilla pidetyssä joukkokokouksessa valittiin Jalo-Kiven johtama komitea anomaan kaupunginhallitukselta muun muassa hätäaputöitä, vuokra-asuntojen rakentamista, minimipalkkaa, kahdeksantuntista työpäivää ja ilmaista ruoanjakelua – vaatimukset ylittivät näin välttämättömimmät tarpeet ja liittyivät työväenliikkeen yleisempiin tavoitteisiin. Valtuusto vastasi kuitenkin järjestämällä vain hätäaputöitä lähinnä kivenhakkuuseen ja perustamalla väliaikaisen työnvälitystojmiston. Toimet eivät taltuttaneet työttömyyttä ja tyytymättömyys päättäjiä kohtaan kasvoi. Helmi-kuussa 1903 työttömät tekivät uuden painostusyrityksen, jota tehostettiin uhkauksella kääntä ”korkeimpain viranomaisten” eli venäläisen hallituksen puoleen, mikäli (perustuslaillinen) valtuusto ei ryhtyisi mittavampiin toimiin. Vastausta vaatimukseen ei kuitenkaan saatu, ja niinpä maaliskuussa Hakaniemen torilla pidettiin suuri työttömien kokous.¹⁴³

Kokouksen puheenjohtajana toiminut Jalo-Kivi avasi tilaisuuden puhumalla sentimentaalisesti ja provosoivasti työttömien kurjuudesta ja esivallan haluttomuudesta parantaa heidän olojaan. *Työmiehen* selostuksen mukaan:

Kauan ovat Helsingissä olevat nälkäiset, työttömät työntekijät odottaneet, että heillekin heitettäisiin murusia nälkensä tyydyttämiseksi. Kuukausia ovat he nälästä kituen odottaneet, että vallassa olijain kivikovat sydämet pehmiäisivät ja hankkisivat onnettomille mahdollisuuden työhön ja elä-

¹⁴² Jalo-Kivi 1906h; Jalo-Kivi 1909b.

¹⁴³ Kujala 1995, 156–161.

miseen. Mutta turhia ovat nämät toiveet näyttäytyneet olevankin. Itsekylläisyydessään eivät herat ole välittäneet työntekijäin, heidän elättäjäinsä toimeentulosta tai kohtalosta. Saadessaan itse vaan joka päivä elää huoletonna, eivät he ole välittäneet vaikka elättäjät nälkään kuolisi.¹⁴⁴

Kokouksessa perustettiin viime marraskuun tavoin Jalo-Kiven johtama työttömäin komitea, jonka oli määrä käydä vielä kerran esittämässä työttömien vaatimukset kaupunginvaltuustolle. Heidät vastaanottanut pormestari Öhman piti kuitenkin sopimattomana, että työttömät tulivat sillä tavoin uhitellen vaatimaan apua, kun olisi ollut asianmukaisempaa pyytää kohteliaasti, ja kehotti näitä odottamaan kaupunginvaltuuston seuraavaan kokoukseen saakka. Tämä ei komitealle enää kelvannut: se toteutti uhkauksena ja kääntyi saman tien poliisimestari Carlstedtin välityksellä Uudenmaan läänin venäläisen kuvernöörin Kaigorodovin puoleen. Kaigorodov olikin seurannut huolestuneena työttömyyden kehitystä jo viime talvena ja tarjonnut jo tuolloin apuaan, jota ei kuitenkaan vielä oltu tohdittu ottaa vastaan. Nyt hän ryhtyi heti toimiin. Työttömille järjestettiin ilmainen ruokailu Helsingin venäläisillä sotilaskasarmeilla ja Jalo-Kiven johtama ”soppakomitea” laitettiin jakamaan ateriointiin oikeuttavia lippuja sekä raha-avustuksia, joilla työttömät saattoivat lunastaa takaisin rahanpuutteessa panttaamiinsa työvälineitä. Avustuksia jatkettiin toukokuun puoliväliin saakka.¹⁴⁵

Mikä tässä varsin harmittomalta vaikuttavassa tapauksessa sitten johti Jalo-Kiven yhdistysuran päättymiseen? Asian ymmärtämiseksi on tarkasteltava ensimmäisen venäläistämiskauden (1899–1905) poliittista ilmapiiriä sekä suomalaisen työväenliikkeen ja Venäjän hallituksen välisiä suhteita. Suomeen kohdistuneet venäläistämistoimenpiteet herättivät odotettavasti suurta tyytymättömyyttä. Puoluekenttä jakautui kuitenkin kahtia toimenpiteitä vastustaviin perustuslaillisiin ja vastarintaa topuutteleviin myöntyväisyyslinjan edustajiin. Työväenliikkeen kannalta merkityksellisin poliittinen alue oli sisäpolitiikka – työväestön ja porvariston välinen vastakkainasettelu – eikä sen parissa ollut selvää ulkopoliittista linjaa vaan liikkeessä oli sekä perustuslaillisia että myöntyväisiä.¹⁴⁶

Lähtökohtaisesti keisarillinen hallitus suhtautui työväenliikkeeseen torjuvasti ja työväestön omaaloitteinen järjestäytyminen oli Venäjällä laitonta. Näin ei kuitenkaan ollut Suomen suuriruhtinaskunnassa, missä työväenliikkeen sallittiin toimia, joskin sensuurin ja yhdistymisvapauden rajoitusten puitteissa. Tämä johtui toisaalta liikkeen koetusta harmittomuudesta venäläistämiskauden alussa, toisaalta hallituksen suuriruhtinaskunnassa harjoittamasta hajoita ja hallitse -tyylisestä politiikasta: antamalla työväestölle edes rajallinen vapaus järjestäytyä ja ajaa omaa etuaan se pyrittiin pitämään myönteisenä hallitusvaltaa kohtaan ja etäällä venäläisille viranomaisille suurempaa huolta tuottaneen

¹⁴⁴ *Työmies* 12.3.1903, 'Helsingin nälkäiset'.

¹⁴⁵ Kujala 1995, 161–3.

¹⁴⁶ Klinge 1997, 354–5; Soikkanen 1961, 100–12; Kujala 1995, 304–44.

perustuslaillisen porvariston vaikutuspiiristä. Hallitus näki työväenliikkeessä kuitenkin myös yhteiskuntarauhaa mahdollisesti uhkaavan voiman, jonka kanssa oli oltava varuillaan ja jonka toimintaa pyrittiin kontrolloimaan. Epäluulo ja valvonta lisääntyivät Työväenpuolueen hyväksyessä sosiaalidemokraattisen ohjelman Forssan puoluekokouksessa syksyllä 1903. Työväenliikkeen ja venäläisen hallituksen suhteet venäläistämiskauden aikana olivatkin alati jännitteiset, mikä teki sen puoleen kääntymisestä poliittisesti arkaluontoisen vaihtoehdon.¹⁴⁷

Venäläisellä hallituksella oli keväällä 1903 yleisen hajoita ja hallitse –taktikointinsa lisäksi myös akuutimpia syitä esiintyä myönteisessä valossa työväestön parissa. Keisari oli vuonna 1901 säätänyt uuden asevelvollisuuslain, joka lakkautti pääosan suuriruhtinaskunnan omasta sotaväestä ja saattoi voimaan venäläistyyppisen asevelvollisuuden myös Suomessa. Laki herätti laajaa protestimielialaa ja perustuslaillisten radikaalimman siiven johtajat perustivat salaisen järjestön ”kagaalin”, jonka tavoitteena oli estää uuden asevelvollisuuslain mukaisten kutsuntojen toteutuminen. Kagaaliin kuului myös järjestäytynyttä työväkeä. Vuosien 1902 ja 1903 laittomina pidettyjä kutsuntaja häirittiin sen toimesta jatkuvalla maanalaisella kutsuntalakkoja lietsovalla agitaatiolla. Venäläinen valtakoneisto puolestaan pyrki parhaansa mukaan heikentämään kagaalin vaikutusta kutsuntojen kohteena olevaan työväestöön. Työttömille tarjottu runsaskätinen apu liittyi suoraan tähän pyrkimykseen. Avustuksiin liittyikin voimakasta venäläismyönteistä propagandaa, joka korosti venäläisten viranomaisten luotettavuutta verrattuna perustuslailliseen kaupunginvaltuustoon, joka ei ollut ryhtynyt riittäviin toimenpiteisiin työttömyydestä johtuvan hädän lievittämiseksi. Työväestön mielistely oli kuitenkin vain ensiapua: pääasiallisena tavoitteena oli tuhota kagaalin toimintakyky. Tähän venäläinen santarmisto tarvitsi ilmiantajia, jotka saattoivat johdattaa heidät poliittisina uhkatekijöinä pidettyjen henkilöiden jäljille.¹⁴⁸

Tilanne muodostui vaikeaksi soppakomitean jäsenille, jotka olivat järjestäytynyttä työväkeä, mutta joutuivat avustuksia jakaessaan olemaan tiiviissä yhteydessä poliisiin ja santarmistoon, joiden kanssa avustustoimintaa harjoitettiin. Komitean jäsenet suhtautuivat tilanteeseen eri tavoin. Toisten kohdalla se johti selvään palkkion motivoimaan ilmiantotoimintaan, kun taas toisten suhdetta venäläiseen poliisiin on vaikeampi arvioida. Joka tapauksessa soppakomitean viidestä tärkeimmästä henkilöstä neljään iskettiin tulevana vuosina poliisiurkkijan leima, mikä teki heidän toimintansa jatkumisesta työväenliikkeessä käytännössä mahdotonta. Stigmatisoitujen joukossa oli etummaisena komitean puheenjohtaja Jalo-Kivi. Itse hän kielsi viimeiseen asti toimineensa ilmiantajana, vaikka olikin kesällä 1903 poliisin palkkalistoilla siviilipukuisena poliisina. Hän väitti kyseessä olleen vain muodollinen toimenkuva, johon ei kuulunut juuri minkäänlaisia tehtäviä ja jonka tarkoituksena oli vain

¹⁴⁷ Kujala 1995, 26–7, 418–21.

¹⁴⁸ Kujala 1995, 184–216.

korvata siitä saadun palkan muodossa soppakomiteassa palkatta tehty työ. Antti Kujala kuitenkin arvelee, että Jalo-Kivi palveli muutaman muun soppakomitealaisen kanssa Helsingin poliisilaitokseen alkuvuodesta 1903 perustetuissa salaisen poliisimiehen viroissa, joiden tarkoitus oli nimenomaan poliittinen urkinta. Hän uskoo toimen kestäneen Jalo-Kiven kohdalla vain toista kuukautta. Pidemmästä toiminnasta ei ole todisteita, vaikka sekään ei liene täysin mahdotonta.¹⁴⁹

Mikäli on uskominen Hällebergin panettelevaa pääkirjoitusta *Työmieheissä*, Jalo-Kivi vaikuttaa poliisivakanssinsa aikana ja sen jälkeenkin esiintyneen itselleen varsin epäedullisella tavalla. Hällebergin mukaan hän oli poliisina ollessaan tullut lehden konttoriin ”kovenemaan siitä, että irtolaisnumeroiden myyjäpojat olivat häntä kadulla ’haukkuneet’, sanoen hänelle: ’Pankaa minunkin nimeni muistiin sinne kirjaanne!’ Tästä Stén oli uhannut taloudenhoitajalle, että hän lakkauttaa irtolaisnumeroiden myynnin, jos eivät pojat anna hänen olla rauhassa.” Hälleberg kertoo myös kuinka vuonna 1904 Työväenyhdistyksen perustuslaillisten jäsenten taholta väitettiin, että Jalo-Kivi oli edelleen urkija ja että jotkut olivat uhanneet ampuu päätoimittaja Valppaan, kun tämän kirjoituksia¹⁵⁰ yhä julkaistiin lehdessä. Jalo-Kiveä kiellettiin käymästä toimituksessa eikä hänen kirjoituksiaan enää julkaistu, mihin hän Hällebergin mukaan reagoi varsin voimakkaasti: ”Siitäkös tämä ’martyyri’ suuttui ja uhkasi hänkin Valppaan ampuu. Sanoi näin: ’Jos ei hän pane lehteen minun selitystäni, niin minä sen saatanan ammun. Ei mulla ole mitään kadotettavaa!’”¹⁵¹ Uhkaus jäi kuitenkin toteuttamatta, vaikka *Työmiehen* palstat pysyivät tiiviisti suljettuina Jalo-Kiven selityksiltä. Riippumatta siitä, kuinka aktiivista Jalo-Kiven toiminta poliisin palveluksessa lopulta oli, tällainen käytös ei todellakaan vahvistanut hänen tulevia asemiaan. Maininnat kertovat myös mielenkiintoisella tavalla hänen persoonastaan todistamalla osaltaan hänen kirjoituksistaankin usein huokuvasta kiivaudesta ja äkkipikaisuudesta. Jalo-Kivi vaikuttaakin olleen taipuvainen uhoon ja jopa aggressiiviseen käyttäytymiseen – jos ei sentään toteutuneeseen väkivaltaisuuteen – ja varmaankin tällainen luonne osaltaan vaikutti hänen myöhemminkin eri yhteyksissä kokemiinsa vaikeuksiin.

Varsin mielenkiintoinen on Hällebergin Jalo-Kiven suuhun laittama huudahdus: ”Ei mulla ole mitään kadotettavaa!” Mikäli sanat todella ovat hänen, herää kysymys, mitä hän mahtoi niillä tarkoittaa. Mahdollista on, että julkisen ryöpytyksen ja Helsingin ulkotyöväenyhdistyksestä erottamisen ohella hänellä oli tällöin vaikeuksia myös yksityiselämässään, tarkemmin ottaen avioliitossaan, joka kuten mainittua päättyi joskus vuosisadan ensimmäisen vuosikymmenen aikana. Mikäli hän käyttäytyi kotiloissa samalla kiivaudella, jolla näyttää esiintyneen julkisuudessa, ei tämä olisi ehkä suuri-

¹⁴⁹ Kujala 1995, 165–9.

¹⁵⁰ Luultavasti ainakin edellä alaviitteessä 132 mainitut ”Jassun” kirjoitukset vuodelta 1904.

¹⁵¹ Hälleberg 1905.

kaan ihme: työelämässä koettu paine ja turhautuminen saattoi hyvinkin purkautua kotioloissa vaimoon. Ainakin taloudellisista vaikeuksista kertoo se, että Jalo-Kivi joutui syyskuussa 1905 muuttamaan tuolloisesta huoneestaan Fredrighsbergin (nyk. Pasilan) huvilasta numero 36 ja jäämään – ilmeisesti vailla omaa asuntoa – muuan samassa huvilassa asuneen ja muitakin asunnottomia luvatta majoittaneen Sundbergin luokse. Tämä käy ilmi lehtitiedoista, jotka käsittelevät Jalo-Kiven ja alueella järjestystä valvoneen poliisi Östermanin¹⁵² välillä huvilan edessä tapahtunutta kohtausta.

Syyskuun lopulla *Helsingin Sanomissa* kerrottiin lyhyesti, että Österman eräänä iltana ”pampullaan hakkasi erästä vesiselvää miestä” ja tuotui, kun häntä tästä sitten moitittiin. Uutisesta loukkaantunut Österman lähetti lehteen vastineeksi jäljennöksen poliisipöytäkirjasta kyseiseltä illalta. Pöytäkirja kertoo – joskin luultavasti hänen itsensä kirjoittamana – hyvin toisenlaisen tarinan: sen mukaan hän sai hälytyksen huvilan asukkaalta, jonka mukaan ”siellä huvilan rappusilla on kolme juopunutta miestä jotka elämöivät ja kiroovat ja huutavat, että tulkoon nyt tänne se saatanan Österman, niin kyllä he sille näyttävät mitä kuuluu”. Saavuttuaan paikalle Österman tunnisti miesten joukosta ”kuuluisan [!] Jakob Hjalmar Stenin”, ja koska tämä asui Sundbergin huoneessa vailla asianmukaista lupaa, käski Österman häntä poistumaan huvilan ja koko Fredrighsbergin alueelta. Jalo-Kivi ei tähän hyvällä suostunut vaan tarrasi kiinni portaikon kaiteisiin ja teki vastarintaa, niin että Östermanin täytyi ”johtaa hänet rappusista alas”, mistä hyvästä Jalo-Kivi haukkui hänet ”ryssän poliisiksi”. Pampua Österman ei omien sanojensa mukaan edes omistanut.¹⁵³

Pöytäkirjan kuvauksesta saa vaikutelman, että Jalo-Kivi majaili Sundbergin luona yksin. Nähtävästi hän ei siis enää asunut vaimonsa Hilman (eikä myöskään äitinsä) kanssa. Mitä tulee siihen, että hän Östermanin mukaan haukkui tätä ”ryssän poliisiksi”, on tämä jokseenkin outo herja venäläisen poliisin ilmiantajana toimineelta. Tämän perusteella voidaan kenties olettaa, ettei Jalo-Kivellä aiemmasta poliisitoimestaan huolimatta ollut ainakaan erityisen sympatiseeraavaa suhdetta venäläiseen poliisiin. Mitä Jalo-Kivellä tai hänen seurassaan olleilla henkilöillä muuten oli Östermania vastaan, niin että he tahtoivat näyttää hänelle kuulumisia, siitä ei ole tietoa. Tällainen poliisin kanssa rähiseminen antaa kuitenkin syyn olettaa hänen liikkuneen näihin aikoihin jossain määrin arveluttavissa piireissä.

Oli Jalo-Kiven suhde venäläiseen poliisiin lopulta millainen hyvänsä, soppakomiteasta alkanut tapahtumaketju joka tapauksessa johti hänen ammattiyhdistyksellisen uransa täydelliseen alasajoon. Syksyllä 1904 hänet silmätikukseen ottaneet kagaalimieliset sosiaalidemokraatit onnistuivat kumoamaan hänelle kuuluneen edustajanpaikan puoluekokouksissa väittämällä häntä edelleen urkkijaksi, ja

¹⁵² Ehkäpä tällöin Helsingissä poliisina toiminut Viktor Valfrid Österman, jonka poika Hugo Österman nousi sittemmin merkittävään asemaan itsenäisen Suomen puolustusvoimissa.

¹⁵³ *Helsingin Sanomat* 29.9.1905, *Helsingin Sanomat* 5.10.1905.

edellä kuvatun kohtauksen jälkeen myös *Työmieheissä* alettiin vuoden 1905 alusta alkaen julkisesti nimitellä häntä poliisiurkkijaksi. Jalo-Kivi haastoi syytöksen esittäneen toimittajan Kaarlo Luodon oikeuteen, mutta ei onnistunut todistamaan väitettä vääräksi. Päinvastoin oikeudessa tuotiin esiin häntä vastaan todistavia seikkoja, joiden nojalla oikeus ratkaisi asian Luodon hyväksi. Jalo-Kivi katsottiin nyt oikeuden päätöksellä poliisiurkkijaksi todistetuksi ja hänet pakotettiin eroamaan Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen puheenjohtajan paikalta. Sanasota hänen ja johtavien sosiaalidemokraattien kanssa jatkui kiivaana tämän jälkeenkin. Heinäkuussa 1905 Hälleberg julkaisi *Työmieheissä* pääkirjoituksen, jossa hänet julistettiin taas kerran poliisiurkkijaksi. Jalo-Kivi ei ollut ottanut opikseen Luodolle hävitystä oikeustaistelusta vaan vei asian tälläkin kertaa oikeuteen – häviten jälleen.¹⁵⁴ Kiistely jatkui edelleen, mutta marraskuun lopulla puhjennut suurlakko jyräsi lopulta aktiivisimman keskustelun alle. Paluuta entiseen ei kuitenkaan enää ollut: Jalo-Kivi oli saanut nahkaansa lähtemättömän leiman ja hänen uransa sosiaalidemokraattisessa työväenliikkeessä oli tätä myöten lopussa.

Ilmiantajan leima oli haitallinen myös työväenliikkeen ulkopuolella. Ymmärrettävästi myös perustuslaillinen porvaristo ja sivistyneistö suhtautui kutsuntojen aikaiseen ilmiantotoimintaan jyrkän kielteisesti – kohdistuihan se suoraan maltillisten perustuslaillisten kannattaman passiivisen vastarinnan ytimeen. Ilmiannot kuohuttivat ja herättivät laajaa keskustelua. Ajan kirjallisia virtauksia tarkastellut Annamari Sarajas nostaakin ilmiön esiin yhtenä tekijänä, joka vaikutti 1890-luvun uusromanttisen kansakuvan murtumiseen sivistyneistön parissa. Esimerkiksi Juhani Aho totesi vuonna 1902: ”Isku iskun päästä meitä kohtaa. Surkeinta kaikesta on, että Suomen kansa ei ole osoittautunut olevan se kansa, joksi sitä aina kuvailin.” Kansa, jonka hän vielä helmikuun manifestin aikaan vuonna 1899 saattoi uskoa nousevan yhdessä rintamassa Venäjän harjoittamaa sortoa vastaan, oli nyt kääntynyt itseään vastaan. Kansakuvan muutos oli myös kansan sivistämiseen tähdänneen sivistyneistön itsekritiinin paikka. Aho kysyikin, ”[o]nko todellakin mahdollista, että [Suomen kansaa] on siinä määrin laiminlyöty, sen isänmaallista kasvatusta niin hutiloitu, että voidaan saada satoja nimiä kiitosadressien alle B:lle [Bovrikoville] ja että ilmiantoja tehdään tukuttain.” Jopa myöntyväissuuntaa edustaneiden vanhasuomalaisen parissa ilmiantoihin otettiin torjuva kanta. *Uudessa Suomettaressa* kirjoitettiin vuonna 1903, että ”[t]ätä nykyä on Suomen kansalaisia, eikä niin aivan harvassakaan, jotka salaista ilmiantoa harjoittavat. [...] Silminnähtävästi kostohimo ja vielä halpamaisempi voitonhimo sekä kaikenlaiset muut laskut ja tuumat useimmiten ovat olleet kirjoittajien kynää johtamassa.”¹⁵⁵ Jalo-Kivi oli poliisiurkkijan leimalla varustettuna näin päätynyt yleisesti ja puoluekannasta riippumatta halveksittuun ja syrjäytettyyn asemaan.

¹⁵⁴ Kujala 1995, 168–9; Hälleberg 1905.

¹⁵⁵ Sarajas 1962, 118–23.

3. Uusia vaikeuksia ja umpikujia

3.1. MATTI KURIKAN ESOTEERINEN IHANNESOSIALISMI

Teosofia oli vuosisadan alussa saanut laajaa kannatusta työväestön parissa ja siitä keskusteltiin aivan sen tiedotusverkoston ytimessä *Työmiehen* ja sen sivujulkaisun *Työmiehen Illanvieton* sivuilla. Tärkeä hahmo tässä suhteessa oli jo mainittu teosofinen luennoitsija Veikko Palomaa, joka toimi vuosisadan alussa molempien lehtien toimittajana. Tilanne alkoi kuitenkin käydä kasvavassa määrin vastenmieliseksi työväenliikkeen johdolle, joka ei katsonut hyvällä teosofian sotkemista lehtien sosialistiseksi muuttuneeseen agendaan: he pitivät teosofien sovinnollisuutta ja henkisiä aatoksia työväenliikkeelle haitallisena eksytyksenä, joka heikensi luokkataistelun henkeä työväestön parissa. Asian saaman huomion laajuus käy ilmi Työväen sanomalehtiosakeyhtiön osakkaiden vuoden 1902 lopulla pidetystä kokouksesta: yli kuusituntisen kokouksen ainoana käsiteltävänä kysymyksenä oli, voitiinko teosofisten kirjoitusten julkaiseminen yhtiön lehdissä sallia edelleen. Palomaa puolusti teosofiaa ja katsoi, ettei se ollut millään tavoin ristiriidassa sosialismin periaatteiden kanssa. Enemmistö kääntyi kuitenkin vastustajien kannalle ja niinpä teosofia julistettiin pannaan yhtiön lehdissä. Päätös ei kuitenkaan astunut aivan heti käytäntöön vaan täydellinen välirikko teosofien ja sosiaalidemokraattien välillä tapahtui vasta seuraavien vuosien aikana. Palomaa erotettiin toimituksesta teosofisen toimintansa vuoksi vihdoinkin vuonna 1905.¹⁵⁶

Teosofiaa kohtaan tunnettua mielenkiintoa ei puoluejohdon yrityksistä huolimatta saatu savustettua kokonaan ulos työväenliikkeestä. Sosiaalidemokraattisten periaatteiden ja marxilais-materialistisen ideologian hyväksyminen puolueen viralliseen agendaan kuvastaakin vain yhtä – joskin voittoa – linjaa varhaisessa työväenliikkeessä. Mikäli tahdomme kunnioittaa historiallisen todellisuuden moninaisuutta ja tarkastella sitä ”yksilöiden, instituutioiden ja organisaatioiden vastakkaisia intressejä” korostavan ongelmahistorian näkökulmasta,¹⁵⁷ meidän on painokkaasti nostettava esiin työväenliikkeen sisäisen pluraalisuus ja erityisesti sille alkuaikoina merkittävä ihannesosialistinen suuntaus. Aiheen kannalta keskeinen hahmo on *Työmiehen* varhainen päätoimittaja Matti Kurikka, joka oli jo 1890-luvulla levittänyt ihannesosialistisia ajatuksia lehden palstoilla. Hänen palattuaan ulkomailta Suomeen juuri ennen suurlakkoa hänen ympärilleen kerääntyi Sosiaalidemokraattisen Puolueen materialistisia linjauksia kritisoiden kannattajien piiri. Tämä siivu suomalaisen työväenliikkeen historiaa muodostaa tärkeän kontekstin myös Jalo-Kiven kannalta: Kurikan piiri tarjosi hänelle

¹⁵⁶ Jokipii 1937, 20–8; Jokipii 1938, 6–7; Soikkanen 1961, 158–160; Pollari 2009, 96.

¹⁵⁷ Asprem 2014, 47–8.

hetkellisesti poliittisen foorumin, jolla hän saattoi purkaa sekä intohimoaan yhteiskunnalliseen toimintaan että epäilemättä myös Valppaan johtamia sosiaalidemokraatteja kohtaan tuntemaansa katkeruutta.

Inkeriläissyntyinen Matti Kurikka (1863–1915) on omalaatuinen hahmo työväenliikkeen historiassa. Hän aloitti lehtimiesuransa toimittamalla *Viipurin Sanomia* 1890-luvun taitteessa, jolloin hän teki lehdestä yhden nuorsuomalaisten radikaaleimmista äänenkannattajista. Lehti tuli erityisen paha-maineiseksi kirkkoa ja papistoa arvostelleiden kirjoitustensa johdosta. Kurikan antiklerikalismi oli peräisin ilmeisesti useammastakin lähteestä. Toisaalta se sai pontta Leo Tolstoin uskonnonfilosofiin ajatuksiin perustuvasta tolstoilaisuudesta – *Viipurin Sanomat* olikin tolstoilaisuuden merkittävin äänenkannattaja Suomessa tänä aikana. Toinen tärkeä lähde Kurikan ajattelulle oli tanskalainen Axel Proschowsky, johon hän oli tutustunut Tanskassa 1880-luvun lopulla. Proschowskyn ajattelu kumpusi Claude de Saint-Simonin ja Robert Owenin kaltaisten ihannesosialistien perinteestä ja hän suhtautui jyrkän torjuvasti marxilaiseen luokkataistelun ideaan. Proschowsky teki Kurikkaan ilmeisen syvän vaikutuksen: *Viipurin Sanomissa* julkaistiin sosialismin ihanteellisia puolia korostava artikkelisarja ja laaja kirjoitussarja, jossa hän esitteli Proschowskyn teoksen *Socialismens ABC*.¹⁵⁸

Toisin kuin materialistinen marxilaisuus, ihannesosialismi oli avoin henkisyydelle, joka liberaalista ja antiklerikaalisesta asetelmasta päätyi helposti näihin aikoihin laventuneille esoteerisille poluille. Myös Owen oli ollut aktiivinen Englannin spiritualistisen liikkeen parissa ja oli toiminnallaan tiivistänyt sen yhteyksiä työväenliikkeen ideologiaan.¹⁵⁹ Kurikka alkoikin 1890-luvun alussa ihannesosialismiin perehtymisen ohessa kiinnostua myös teosofiasta ja spiritualismista.¹⁶⁰ Ihannesosialismin ja esoterian (tai laajemmin okkulttuurin, joka sisälsi myös ei-esoteerisen tolstoilaisuuden) kiinteä yhteys on selvä myös Ervastin ajattelussa.¹⁶¹ Harmainen toteaaakin, että Ervastin näkemyksen mukaan ”sosialismin perustavanlaatuinen merkitys toimii samansuuntaisesti teosofian kanssa; molemmissa on kyse sisäisen äänensä kutsulle altistuneen ihmisen epäitsekkyteen tähtäävästä kehitysprosessista, joka koituu lopulta myös suurten joukkojen eduksi.”¹⁶²

Kurikan alkoholinkäyttö ja taloudellinen holtittomuus johtivat *Viipurin Sanomien* konkurssiin vuonna 1894. Kierreltyään muutaman vuoden henkivakuutuskauppiaana ympäri Suomea hän alkoi taas kaivata kirjoittamista ja asettui Helsinkiin perustaakseen uuden lehden. Kurikan sille kaavailema aihepiiri kuvaa hänen mielenmaisemaansa ja kiinnostuksensa kohteita tuona aikana: ”[S]iitä tulee

¹⁵⁸ Nokkala 1958, 41–6; Kalemaa 1978, 62–3, 69–70, 73–4; Hautamäki 1967, 280–2.

¹⁵⁹ Oppenheim 1985, 40, 47–8, 50, 88, 302–4, 311, 315.

¹⁶⁰ Kalemaa 1978, 72–3, 90.

¹⁶¹ Harmainen 2010, 74–84.

¹⁶² Harmainen 2010, 76.

lehti, joka ottaa puhellakseen – paitsi uskontoa – spiritismistä, henkimaailmasta, sosialismista, fysionomiikasta jne. niin kuin mitä luonnollisimmista asioista, kieltäypi kuulumasta puolueisiin ja ei riitelisi koskaan.”¹⁶³ Suunnitelmat omasta lehdestä eivät toteutuneet, mutta onnekkain sattuman kautta Kurikka pääsi sittenkin takaisin lehdistötyöhön, vieläpä varsin huomattavalle paikalle. Vasta perustettu *Työmies* oli nimittäin parahiksi vailla kyvykästä päätoimittajaa ja muiden ehdokkaiden puutteessa paikalle pyydettiin Kurikkaa. Hän tarttuikin innokkaasti haasteeseen. Päätoimittajakautenaan (1897–1899) hän jatkoi *Työmiehessä* hyökkäystään kirkkoa vastaan ja selvitteli lukijoille esoteerisia ja ihannesosialistisia ajatuksiaan, ollen näin keskeinen hahmo lehden myöhempinä vuosina kiistanalaiseksi käyneen teosofismielisyyden kehittymisessä. Työväenliikkeen johtohahmojen joukkoon astuessaan hän irtaantui samalla itselleen aiemmin läheisestä nuorsuomalaisesta sivistyneistöstä. Työväestön suhtautuminen häneen oli kuitenkin jo tällöin ambivalentti: toisille Kurikka oli työväen sankari, toisille taas hänen sekavat ajatuksensa näyttäytyivät merkillisenä ja epäkäytännöllisenä haaveiluna.¹⁶⁴

Työväenliikkeen näkemykselliset ristiriidat sekä ikävyyksille alttiin Kurikan ympärillä syntyneet poliittiset skandaalit (erityisesti hänen kiistelty kritiikkinsä vuoden 1899 kansalaisadressia kohtaan) johtivat lopulta siihen, että hän vetäytyi päätoimittajan paikalta ja alkoi suunnitella aatteidensa toisenlaista toteuttamista. Vuonna 1899 hän jätti Suomen ja matkusti Australiaan perustaakseen osuuskunnallisen ihanneyhteisön, jossa hänen utopistiset ideansa saisivat konkreettisen muodon. Hanke epäonnistui kuitenkin surkeasti ja Kurikkaa seuranneet työläiset suuttuivat johtajaansa ja suorastaan ajoivat hänet pois luotaan. Kurikka ei tästä lannistunut vaan yritti uudelleen Brittiläisessä Kolumbiassa. ”Sointulaksi” nimetty siirtokunta ajautui kuitenkin myös tällä kertaa talousvaikeuksiin ja sisäisiin ristiriitoihin, jotka saivat Kurikan jättämään tämänkin hankkeen.¹⁶⁵ Hän palasi lopulta Helsinkiin syyskuussa 1905 ja löysi itsensä keskeltä poliittisesti kiehuvaa tilannetta. Nopea tilannearvio vakuutti hänet siitä, että hän voisi nousta aktivoituneiden kansanjoukkojen johtajaksi, ja niinpä hän osallistui näkyvästi suurlakon järjestämiseen lokakuun lopulla. Asiat eivät tälläkään kertaa sujuneet suunnitellusti vaan hänet syrjäytettiin varsin nopeasti lakon tapahtumien keskipisteestä. Kurikka joutuikin huomaamaan, että marxilais-kautskylainen sosiaalidemokratia oli Suomessa vallannut työväenliikkeen johdon, eikä hänen saarnaamallaan ihannesosialismilla ollut sen kärkejoukoissa enää siltäkään jalansijaa, mikä sillä vielä ennen vuosisadanvaihdetta oli ollut. Hänen idealismiaan vastassa

¹⁶³ Kurikan kirje vaimolleen, lainattu teoksessa: Kalemaa 1978, 96. Jälkimmäinen tavoite on suorastaan ironinen ottaen huomioon Kurikan myöhemmät vaiheet Sosiaalidemokraattisen Puolueen kanssa riitelevän ja kilpailevan Suomen Sosialistisen Reformipuolueen perustajana.

¹⁶⁴ Kalemaa 1978, 92–132; Hautamäki 1967, 282–3.

¹⁶⁵ Kalemaa 1978, 133–81; Hautamäki 1967, 285–99.

ei ollutkaan enää vain kirkko ja kapitalismi vaan nyt myös ja ennen kaikkea hänen silmissään ihan-
teeton ja ”materialistis-anarkistinen” marxismi.¹⁶⁶

Työväen piirissä Kurikka otettiin odotetusti vastaan ristiriitaisin tuntein. Hänellä oli edelleen kannattajia, jotka toivottivat hänet tervetulleeksi, mutta sosiaalidemokraattien taholla hänen paluunsa herätti lähinnä naurunsekaista levottomuutta. Kurikan tolstoilais-teosofis-utopistinen sosialismi, joka uskoi ihmisten perimmäiseen hyvytyteen ja oikeudenmukaisuuteen, näyttäytyi luokkataistelun nimeen vannovien kautskyläisten silmissä huvittavana ja naiivina hempeilynä. Naurettavuudestaan huolimatta se koettiin kuitenkin puolueen rivejä vaarallisesti hajottavana tekijänä tilanteessa, jossa sosialismin periaatteita ja luokkatietoisuutta oltiin vasta juurruttamassa työväestön koulumattomiin mieliin. Kilpailevan sosialismitulkinnan herättämä huoli työväestön voiman hajaantumisesta liittyi ajan laajempaan yhteiskuntapoliittiseen tilanteeseen: suurlakon myötä annettu lupaus tulevasta eduskuntauudistuksesta ja yleisestä äänioikeudesta teki aiemmin poliittisesti passiivisista kansalaisista aktiivisia äänestäjiä, joiden tuesta puolueiden oli kilpailtava päästäkseen valta-asemiin. Myös porvarilliset puolueet joutuivat nyt huomioimaan työläisten äänestysvoiman ja ne alkoivat kalastella heitä riveihinsä lupauksilla yhteiskunnallisista uudistuksista. Tämä puolestaan johti tilanteeseen, jossa kaikki puolueet oikealta vasemmalle näyttivät olevan yhtä lailla työväestön asialla. Estääkseen mahdollisten äänestäjiensä luisumisen muiden puolueiden kannalle sosiaalidemokraattien oli määriteltävä selkeällä tavalla ero porvareiden antamien lupauksen ja ”todellisen” sosialismin välillä. Merkinä aidosta työväestön etujen ajamisesta esitettiin nyt pyrkimys koko kapitalistisen yhteiskuntajärjestelmän kaatamiseen luokkataistelun avulla. Kurikka kuitenkin kiisti painokkaasti tämän väkivaltaisena ja vihamielisenä pitämänsä tavoitteen. Näin tehdessään hän vaaransi sosiaalidemokraattien pyrkimykset hämmäntämällä kansalle tarjotun ”socialismin” sisältöä sen ydinkohdassa ja tehden siten tilaa myös porvarillisille tulkinnoille siitä, kuinka työväestön oloja voitaisiin parhaiten parantaa.¹⁶⁷

Jännitteet kiristyivät nopeasti. Suurlakon jälkeen marraskuussa pidetyssä ylimääräisessä puoluekokouksessa Sosiaalidemokraattinen Puolue valitsi luokkataistelua painottavan puoluehallinnon. Kurikka puolestaan perusti tällöin teosofis-utopistisen *Elämän*, jonka sivuilla käytiin ankaraa taistelua puoluejohdon linjaa vastaan. *Työmieheissä* vastattiin ilkkumalla Kurikalle ja tämän lehdelle kaikin mahdollisin tavoin. Kurikan sosialismitulkinta pyrittiin nauramaan kuoliaaksi korostamalla erityisesti hänen teosofisia – ”melusofisia” – ajatuksiaan, jotka suhteellisesta kannatuksestaan huolimatta olivat joka tapauksessa marginaalisia työväestön keskuudessa. Tavoitetta ajoi ponnekkaasti myös asianmukaisesti *Kurikaksi* nimetty sosiaalidemokraattinen pilalehti.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Kalemaa 1978, 182–98; Hautamäki 1967, 299–305; Pollari 2009.

¹⁶⁷ Pollari 2009, 81–7.

¹⁶⁸ Pollari 2009, 90, 95–9. *Kurikka* oltiin tosin perustettu jo aikaisemmin Kurikan ollessa vielä ulkomailla.

Talven ja kevään aikana Kurikan ja sosiaalidemokraattien välit kiristivät vihdoinkin siinä määrin, että edes nimellinen toiminta yhteisessä puolueessa kävi mahdottomaksi. Lopullinen välienselvittely tapahtui kuitenkin vasta elokuussa 1906 Oulun puoluekokouksessa, jossa Kurikka oli läsnä teosofian tukikohtana pitkään toimineen Sörnäisten työväenyhdistyksen edustajana. Kokouksen aluksi keskusteltiin siitä, voitiinko Kurikkaa lainkaan hyväksyä kokousedustajaksi, ja päädyttiin tiukan puoluekurin kannalle suuren enemmistön äänestäessä edustusoikeutta vastaan. Tämän jälkeen aiottiin ryhtyä äänestämään siitä, saattoiko hän toimia enää edes puolueen jäsenenä. Kurikka ei kuitenkaan jäänyt odottamaan ennakolta varmaa tulosta vaan erosi omasta aloitteestaan. Helsinkiin palattuaan hän perusti kannattajiensa kanssa Suomen Sosialistisen Reformipuolueen ja pyrki sen kautta horjuttamaan Sosiaalidemokraattisen Puolueen valta-asemaa. Ihannesosialistisen puolueen elinkaari jäi kuitenkin matalaksi ja lyhyeksi. Suomen ensimmäisissä eduskuntavaaleissa maaliskuussa 1907 sosiaalidemokraatit saivat murskavoiton ja 80 edustajaa, kun taas Suomen Sosialistinen Reformipuolue – jonka ehdokkaisiin kuului myös Pekka Ervast – jäi tyystin vaille kansanedustajia. Kurikka yritti vielä houkutella työväkeä puolueeseensa seuraavia vaaleja varten, mutta vihdoinkin hänen oli myönnettävä tappionsa – minkä hän tosin teki päättelemällä, ettei Suomen kansa ollut vielä kypsä ottamaan vastaan hänen henkistä totuuttaan. Kirvelevän mahalaskun sinetöi aikakauslehdiksi taantuneen *Elämän* kaatuminen taloudellisiin vaikeuksiin vuonna 1908. Saman vuoden syksyllä Kurikka matkusti takaisin Pohjois-Amerikkaan, missä hän asui vuonna 1915 tapahtuneeseen kuolemaansa saakka.¹⁶⁹

3.2. ”ELÄMÄLÄISENÄ” SOSIAALIDEMOKRAATTEJA VASTAAN

Sosiaalidemokraattien Kurikkaan kohdistamaa irvailua voidaan verrata Jalo-Kiven kokemaan panetteluun. *Työmiehen* menetelmä vastustajan tyrmäämiseksi – naurunalaiseksi tekeminen – oli molemmissa tapauksissa sama. Niin oli ainakin osaltaan myös lyttäämisen motiivi. Kurikan tavoin myös Jalo-Kiveä – yhdessä Vilho Itkosen¹⁷⁰ ja *Helsingin Sanomien* päätoimittajan Heikki Renvallin¹⁷¹ kanssa – syytettiin työväestön rivien hajottamisesta heidän arvostellessaan *Työmiehen* toimitusta vuoden 1905 alkupuolella. Hälleberg kirjoitti kolmikon yhtyneen ”parjaamaan ja valehtelevaan Työmiehen toimitusta, tarkoituksella saada riveissämme riitaa ja hälinää aikaan, ja siten vahingoittaakseen

¹⁶⁹ Pollari 2009, 100–9.

¹⁷⁰ Vilho Itkonen (1872–1918) on mielenkiintoinen ja toistaiseksi vähän tutkittu hahmo suomalaisen esoterian historiassa. Hän oli kiertelevä työmies ja sosialistinen agitaattori, joka kirjoitteli vuosisadan alussa työväenlehtiin nimimerkillä ”Mooses”. Hän myös keräsi ahkerasti suomalaista kansanuskkoa, jolla katsoi olevan ”intialais-hindulais-nasaretilais-spiritistis-tiedollinen pohja” (Mikkola 2012; Mikkola 2013). Mikäli Hällebergin (1905) arvelu Itkosen ja Jalo-Kiven läheisestä yhteistoiminnasta pitää paikkansa, on Itkonen tärkeä henkilö myös Jalo-Kiven esoteeristen harrastusten kontekstissa.

¹⁷¹ *Kansan Lehden* (26.10.1906) tietojen mukaan Jalo-Kivi olisi vuosien 1905 ja 1906 aikoihin ollut vakituksena toimittajana *Helsingin Sanomissa*.

työväenliikettä”.¹⁷² Jalo-Kiven pitkään jatkunut panettelu voidaankin Kurikan tapauksen tavoin nähdä osana puolueen pyrkimystä kerätä yhteen ideologisesti repaleista työväestöä kääntämällä sen yleinen mielipide halveksuvaksi kaikkia ”hajottavia” voimia vastaan. Jalo-Kiven nahkaan isketty ilmiantajan leima palveli hänen kohdallaan samanlaisena lyömäaseena kuin teosofia Kurikan kohdalla: tarkoituksena oli korostaa ja liioitella vastustajan naurettavia ja työväestön etujen kannalta haitalliseksi tulkittuja piirteitä hänen uskottavuutensa tuhoamiseksi. Jalo-Kivi olisi epäilemättä selvinnyt vähemmällä ryöpytyksellä, mikäli ei olisi puolustanut kunniaansa niin itsepintaisesti hyökkäämällä *Työmiehen* ja Valppaan kimppuun: hän nimittäin syytti Valpasta itseään – kenties paikkansapitävästi – vehkeilystä venäläisten viranomaisten kanssa soppakomitean aikoihin.¹⁷³ Poliittisesti arka ilmapiiri ja ideologinen kamppailu työväestön luottamuksesta vaativat nujertamaan tämän säröään kovimman kautta.

Syksyn 1905 poliittinen tilanne ja Kurikan paluu vetivät sosiaalidemokraattien huomion toisaalle, mutta täysin vaille piikittelyä ei Jalo-Kivi tällöinkään jäänyt. *Kurikan* kansilehdellä julkaistiin lokakuussa pilakuva, jossa luhun ja salamyhkäisen näköinen Jalo-Kivi¹⁷⁴ kävelee käsikynkkää Renvallin ja sosialisminvastaisen *Suomen Kansan* päätoimittajan Reinhold Roinen (1886–1920) kanssa.¹⁷⁵ Kuva on otsikoitu ”kolminaisuudeksi” ja viereen on seipitetty ”Sténin ylistys”, joka oli olevinaan Jalo-Kiven Renvallille esittämä oodi.¹⁷⁶ Seuraavalla sivulla on vielä toinenkin värssy, joka kuvan tavoin irvailee Jalo-Kiven, Renvallin ja Roinen yhteensopivuudelle.¹⁷⁷ Hälleberg oli jo heinäkuussa 1905 ottanut käyttöön ilmaisun ”pyhä kolminaisuus” nauraessaan Jalo-Kiven, Renvallin ja Itkosen liittoumalle.¹⁷⁸ Nyt Itkonen oli jo saanut väistyä asetelmassa Roinen tieltä. Tässä jääköön huoletta avoimeksi, mikä oli Jalo-Kiven todellinen suhde näihin henkilöihin. Tällaisten yhteyksien esiin nostaminen osoittaa joka tapauksessa, että hänet tahdottiin esittää sosiaalidemokraattiselle yleisölle sosialisminvastaisena poliisiurkkijana ja siten henkilönä, jonka sanalla ei ollut mitään painoa ja josta oli pysyttävä visusti etäällä.

¹⁷² Hälleberg 1905.

¹⁷³ Kujala 1995, 169–71.

¹⁷⁴ Jalo-Kivestä en ole löytänyt ainuttakaan valokuvaa, joten piirroksen edes viitteellistä yhdennäköisyyttä on vaikea arvioida.

¹⁷⁵ *Kurikka* 16.10.1905.

¹⁷⁶ ”Mä silmän luon ylös tohtoriin/Ja käten’ käteensä liitän;/Sua Heikki, ystävä minunkin/Mä sydämeistäni kiitän./Ah iloist’ on sua ylistää,/Ja mielelläni mä sen teenkin;/Mä tiedän: et mua hyljää sä/Vaan katsot myös vähäseenkin./Ma olen taimi sun tarhassas/Ja ”erikoistoimihin” luotu/Sun isälliseen huomahas/Jo syntymästäni suotu.”

¹⁷⁷ ”Stén, Suomen Kansa, Heikki tohtori/Yhtä maata kuten housut maalarin./Puuttuis vielä jesuita inquisitor –/Oispa koossa hieno seura saakelin!/Ois’yhdistetty laki [Renvall oli lakimies], kaakinpuu ja spiooni –/Jo riittää tämäkin! – Kansanjoukot huudahti!”

¹⁷⁸ Hälleberg 1905.

On jokseenkin epäselvää, milloin ja miten Jalo-Kivi päätyi Kurikan kannattajien eli niin kutsuttujen ”elämäläisten” piiriin. Jonkinlainen yhteys oli löytynyt viimeistään helmikuussa 1906, jolloin hän julkaisi *Elämässä* spiritualismia esittelevän kirjoituksen (joka on, sikäli kuin tiedän, hänen ensimmäinen spiritualistinen kirjoituksena). Kirjoituksen tavoitteena lienee ollut esitellä teosofiaan painottuneen *Elämän* lukijoille tätä ”mahtavaa henkistä liikettä”, jonka Jalo-Kivi arveli – nähdäkseni vahvasti liioitellen – olleen Suomessa yleisemmin tuskin edes nimeltä tunnettu. Tähän viittaa myös hänen vakuuttelunsa siitä, ettei spiritualismi ollut millään tavoin teosofialle vastakkainen käsityskanta vaan pikemminkin täydensi sitä: ”Spiritismi ja teosofia ovat kaksosia, täydentäen toinen toisiaan. Teosofia opettaa teoreettisesti ja spiritismi käytännöllisesti – aivan niin kuin meillä on korkeammissa kouluissa on [sic] reali- ja normaali linjat.”¹⁷⁹ Kirjoituksesta voidaan päätellä, että Jalo-Kivi oli viimeistään tässä vaiheessa maailmankatsomukseltaan vakaa spiritualisti.

Jalo-Kiven tiiviimmistä toiminnasta elämäläisten parissa ei vielä vuoden 1906 alkupuolella ole varmoja tietoja. Mielenkiintoinen on kuitenkin lehdissä kierrellyt huhu, jonka mukaan hän ja edellä mainittu Itkonen olisivat työskennelleet keväällä *Elämän* toimituksessa.¹⁸⁰ Huhun takana olivat epäilemättä sosiaalidemokraatit, joiden pyrkimyksiin sopi hyvin Jalo-Kiven ryvettyneen nimen liittäminen Kurikan lehteen. Oletusta tukee myös se, että toukokuussa, elämäläisten ilmeisesti ehdotettua *Elämän* osuuskunnan perustamista Työväen sanomalehtiosakeyhtiön tilalle, *Kurikka* irvaili, ettei taloudellisissa vaikeuksissa olevasta *Elämästä* ollut tällaisiin hankkeisiin: eihän lehdellä ollut muuta kuin ”Sténin soppakupit, siltä varalta jos vielä joskus ilmestyisi uusi Bobba [Bobrikov] joka ne täyttäisi – kaalilla, Matin [Kurikan] suorittaissa mestari kokin tehtäviä!”.¹⁸¹ *Kurikka* kiisti Jalo-Kiven ja Itkosen yhteyden *Elämään* tiukkaan sävyyn.¹⁸² Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita sitä, ettei huhussa olisi ollut ainakin jonkinlaista todellisuuspohjaa. Asian kiistäminen saattoi aivan hyvin olla vain julkisuus kuvan suojelemisen vaatima valhe. Mikäli nimittäin uskomme *Kurikassa* myöhemmin tehtyyn paljastukseen, oli ainakin *Elämään* alituisesti nimimerkillä ”Koito” kirjoitellut henkilö juuri Vilho Itkonen.¹⁸³ Huomionarvoista on myös se, että *Kurikka* kielsi samoihin aikoihin jyrkästi myös toisen huhun, jonka mukaan Palomaa olisi riitaantunut hänen kanssaan ja sen vuoksi lähtenyt lehden toimituksesta. Hän myönsi, ettei Palomaa ollut enää toimituksessa töissä, mutta selitti syyksi tämän tulleen aiemmin *Työmiehen* toimituksessa (josta hänet oltiin erotettu syksyllä 1905) tullut ”niin perinpohjin henkisesti ruhjotuksi”, että kaipasi toisenlaisia tehtäviä Helsingin ulkopuolella.¹⁸⁴ Kuten

¹⁷⁹ Jalo-Kivi 1906a.

¹⁸⁰ *Elämä* 21.4.1906.

¹⁸¹ *Kurikka* 15.5.1906.

¹⁸² *Elämä* 21.4.1906.

¹⁸³ *Kurikka* 1.7.1906. Myös Mikkola (2012) toteaa Vilho Itkosen kirjoitelleen *Elämään*, mutta hän ei kuitenkaan mainitse, mihin tietonsa perustaa.

¹⁸⁴ *Elämä* 21.4.1906.

voimme kuitenkin Palomaan omaelämäkerrasta lukea, hänen ja Kurikan välit olivat hyvin jännitteiset. Kurikka ei katsonut tulevansa hänen kanssaan toimeen ja olikin erottanut Palomaan toimituksesta, ehdottaen hänelle kuitenkin, että hän jatkaisi nimellisesti *Elämän* palveluksessa kiertämällä maaseudulla pitämässä teosofisia luentoja. Mainitun huhun alkuperä käy niin ikään selville omelämäkerrasta. Palomaa kertoo nimittäin tavanneensa Hällebergin junassa näillä matkoillaan ja kertoneensa tälle tulleen Kurikan erottamaksi.¹⁸⁵ Ainakin Palomaan kertomuksen mukaan huhu piti kaikissa suhteissa paikkansa ja Kurikka valehteli välttääkseen antamasta lehden toimituksesta huonoa kuvaa. Nämä seikat huomioon ottaen on hyvin mahdollista, että myös Jalo-Kivi Kurikan puheista huolimatta toimittavalla tai toisella *Elämän* palveluksessa näinä aikoina.

Jalo-Kivi oli Kurikan aktiivinen tukija viimeistään syksyllä 1906. Elokuun ja lokakuun lopun välisenä aikana häneltä julkaistiin *Elämässä* kaikkiaan yhdeksän kirjoitusta, joiden jälkeen hän äkkiä vaiken i lehden palstoilla lopullisesti.¹⁸⁶ Kirjoitukset on kuitenkin julkaistu yleisönosastossa, mikä viittaa siihen, ettei hän ainakaan enää tällöin kuulunut edes muodollisesti *Elämän* toimituskuntaan. Jalo-Kivi mainitaan myös lehden asiamieheksi syyskuun ja marraskuun välillä ilmestyneissä numeroissa. (Maininnoista käy ilmi, että hän asui nyt Huopalahdessa.)¹⁸⁷ Erityisen selvästi Jalo-Kiven myönteinen suhde Kurikkaan käy ilmi Oulun puoluekokouksen jälkeen julkaistussa kirjoituksessa, jossa hän antaa Kurikalle täyden tukensa ja kehottaa elämäläisiä liittymään perusteilla olleeseen Suomen Sosialistiseen Reformipuolueeseen. Syytökset työväenliikkeen rivien hajottamisesta hän kääntää sosiaalidemokraatteja itseään vastaan:

Puoluekokous on itse aloittanut hajoitustyön kieltäessään meidän aattemme etummaiselta mieheltä aatteen ja vakaumuksensa vuoksi osanottooikeuden; edesvastuu hajaannuksesta jää siis sille puolen. Selvää on itsestään, että ”elämäläiset” eivät voi jäädä päivääkään kauemmaksi enää puolueeseen, jossa sen aatteitten edustajalta on kielletty oikeus ja siksi meidän täytyy perustaa uusi puolue, reformipuolue.¹⁸⁸

Mikä sitten oli tämä ”meidän aattemme”? Asiaan voidaan hakea selvyyttä Mikko Pollarilta, joka on analysoinut Kurikan ja sosiaalidemokraattien suhteita suurlakon ja ensimmäisten eduskuntavaalien välisinä vuosina. Yhteistä molemmille oli, että he pyrkivät tasa-arvoiseen yhteiskuntaan ja olivat va-

¹⁸⁵ Palomaa 1915, 248–50.

¹⁸⁶ Jalo-Kivi 1906d, 1906e, 1906f, 1906g, 1906h, 1906i, 1906j, 1906k, 1906l. Kaikki kirjoitukset on julkaistu nimimerkillä ”Jalo Kivi” tai vain nimikirjaimilla ”J. K.”.

¹⁸⁷ Ks. asiamieslistat *Elämän* numeroissa 4.9.1906, 13.9.1906, 27.9.1906, 4.10.1906 ja 8.11.1906.

¹⁸⁸ Jalo-Kivi 1906d.

kuuttuneita, että yhteiskunnassa vallitsevat vääryydet olivat korjattavissa sosialismin avulla. Keskeinen kiista koskikin sitä, mikä oli sosialismin tarkempi merkityssisältö ja menettelytapa. Sosiaalidemokraattien mukaan vastaus oli luokkataistelu, jonka kautta hallitseva yläluokka pakotettaisiin luopumaan etuoikeuksistaan. Kurikka kannattajineen puolestaan korostivat sovinnaista kehitystä, jolle perustan antoi esoteeris-ihanteellinen ihmiskuva: he luottivat siihen, että kunhan ihmiset vain saataisiin oivaltamaan perimmäinen henkinen ykseytensä, he yhtyisivät omasta tahdostaan paremman yhteiskunnan rakentamiseen.¹⁸⁹ Molemmat sanoutuivat irti väkivallasta, mutta elämäläiset saattoivat kuitenkin syyttää luokkataistelua korostavia sosiaalidemokraatteja moraalittomuudesta ja raakuudesta. Näin teki myös Jalo-Kivi:

Nykyinen työväenliike meillä on joutunut tunnottomien ja kunnottomien miesten käsiin, joille rauhallisen kehityksen tie on kauhistus ja ainoana ihanteena on anarkia s. o. ”ottaa väkisten”; jotka tahtovat vaan aina repiä, eikä koskaan rakentaa; jotka tahtovat alentaa Suomen työväestön raakalaisiksi – vieläkin alemmiksi: verta janooviksi pedoiksi.¹⁹⁰

Taustalla oli kesällä 1906 tapahtunut Viaporin kapina, jonka yhteydessä suurlakon aikana perustetut punakaartit ja suojeluskunnat olivat ottaneet verisesti yhteen. Tapaus oli näennäisen helppo asettaa sosiaalidemokratiaa vastaan, joskin etenkin sosiaalidemokraattien vanhempi johto tuomitsi teot jyrkästi peläten radikalisoituneiden punakaartien liukuvan puolueen kontrollin ulottumattomiin. Elämäläisten osalta asian toisaalta teki kiusalliseksi se, että Kurikka itse oli – vastoin muuten kannattamaansa rauhanomaista kehitystä – kehottanut työväestöä tukemaan kapinallisia jopa aseellisesti. Nämä puheet olivatkin osasyynä hänen erottamiseensa Oulun puoluekokouksessa.¹⁹¹

Suomen Sosialistinen Reformipuolue alkoi syyskuun alun perustavan kokouksen jälkeen valmistautua eduskuntavaaleihin. Syyskuussa järjestettiin ohjelmakurssit ja lokakuussa pidettiin ensimmäinen edustajakokous. Vaalityö alkoi kuitenkin hitaanlaisesti, mistä huolestuneena Jalo-Kivi suitsi *Elämässä* etenkin Uudenmaan vaalipiirin saamattomuutta. ”Vaalikiireet ovat ovella”, hän huomautti ja totesi muiden puolueiden olevan jo pitemmällä valmisteluissaan. Hän kiitteli puolueen agitaatio-toimintaa, mutta katsoi sen järjestäytymisen jääneen puutteelliseksi ja voimavarojen tulleen haaskatuksi toissijaisiin puuhiin, jotka oltaisiin voitu jättää puolueen sijaan elämäläisten keskuksena toimi-

¹⁸⁹ Pollari 2009, 89–93.

¹⁹⁰ Jalo-Kivi 1906f; ks. myös Jalo-Kivi 1906k.

¹⁹¹ Klinge 1997 136–9; Soikkanen 1961, 235–57; Pollari 2009, 100.

neen ”Elämän tuvan” komitean hoidettaviksi. ”Siis käytännölliseen työhön, ettei kukaan pääse sano-
maan meitä ’tuulen pieksäjoiksi’”, hän kehotti.¹⁹² Seuraavassa numerossa Kurikka vastasi Jalo-Ki-
velle nimimerkillään ”Ainut Aherre”. Hän tarkasteli Jalo-Kiven kirjoitusta rinnakkain toisen edelli-
sessä numerossa julkaistun kirjoituksen kanssa ja katsoi ne kirjoitetuiksi ”tuolla tutulla tuomitsijan
tavalla, joka on aivan toista kuin kysyjän vaatimattomuus tahi vastaväittäjän perusteellisuus”. Ku-
rikka moitti Jalo-Kiveä etenkin siitä, että tämä piti toisarvoisena sitä, mikä päinvastoin oli ”käytän-
nöllisin kaikista käytännöllisistä kysymyksistä”, nimittäin yhteisostohankkeen kysymys, ”mitenkä
voidaan jos mahdollista jo huomenna saada parasta leipää huokeimmasta hinnasta”. Hän vihjasi Jalo-
Kiven astuneen suorastaan kapitalistien puolelle tuomitessaan – Kurikan tulkinnan mukaan – kysy-
myksen pelkäksi tuulen pieksämiseksi.¹⁹³ Ottaen huomioon Jalo-Kiven kirjoituksen asiallisen ja kan-
nustavan sävyn Kurikan vastaus on suorastaan hämmentävän puolusteleva ja riitaisa. Jalo-Kivi ei sitä
paitsi kirjoituksessaan mitenkään vähätellyt yhteisostohankkeen merkitystä sinänsä vaan katsoi sen
vain toissijaiseksi puolueen vaalitoiminnan kannalta. Näin kylmäkiskoinen suhtautuminen varsin jär-
kevään kehotukseen kiirehtiä vaalityötä muutenkin poliittisesti haastavassa tilanteessa epäilemättä
vähensi Jalo-Kiven intoa toimia puolueen ja elämäläisten piirissä ja viilensi hänen suhtautumistaan
Kurikkaan.

Jalo-Kiven kirjoituksia ei enää lokakuun jälkeen löydy *Elämästä* ja hänet ilmoitetaan lehden
asiamieheksi viimeisen kerran marraskuun alkupuolella. Näihin aikoihin elämäläisten keskuudessa
alkoi tapahtua ilmeisesti laajempaa hajaannusta, johon myös Jalo-Kiven irtaantuminen Kurikan
piiristä liittyi. *Kansan Tahdossa* kerrottiin lokakuun lopulla Jalo-Kiven ja *Elämän* johtokunnassa toi-
mineen Santeri Lehtosen Elämän tuvalla pitämästä ”paraatista”, jonka tavoitteena oli saattaa Kurikan
”porvareilta lainatuilla” (?) rahoilla toimiva lehti osuuskuntarahoitteiseksi. Lehdelle vaadittiin uutta
toimitusta, jonka toimittajiksi *Kansan Tahdon* tietojen mukaan olisivat tulleet Jalo-Kivi, Lehtonen ja
Palomaa.¹⁹⁴ Suunnitelma ei kuitenkaan toteutunut. *Kansan Lehdessä* puolestaan tiedettiin marras-
kuun alussa kertoa huhuista, joiden mukaan Helsingissä alkaisi ilmestyä uusi lehti *Elämästä* eronnei-
den henkilöiden toimesta. Lehden puuhamiehiksi mainitaan Lehtonen, ”ent. poliisiurkkija Hj. Sten”
sekä – minulle tuntematon – poliisi Elosalo. ”Mikähän otus siitäkin tulee?” *Kansan Lehdessä* pohdi-
taan ja kerrotaan lehden näytenumeron kuulemma ilmestyvän jo lähiaikoina.¹⁹⁵ En ole löytänyt vah-
vistusta tälle huhulle, eikä tällaisesta lehdestä ole mitään tietoja. Huhu voi kuitenkin hyvin pitää paik-
kansa, mutta lehdestä ei kenties taloudellisten tai muiden vaikeuksien vuoksi tullutkaan mitään. Joka

¹⁹² Jalo-Kivi 1906i.

¹⁹³ *Elämä* 16.10.1906, ’Ajan varrelta’.

¹⁹⁴ *Kansan Tahto* 30.10.1906.

¹⁹⁵ *Kansan Lehti* 2.11.1906.

tapauksessa vaikuttaa siltä, että Jalo-Kivi todellakin jätti elämäläiset näihin aikoihin; ainakaan hänen toiminnastaan heidän parissaan en tämän jälkeen ole löytänyt mitään tietoja.

Välikirje elämäläisten kanssa ja ihannesosialismin puoluepoliittinen romahtaminen kutistivat entisestään Jalo-Kiven muutenkin kapeaa toiminta-aluetta. Vuosina 1907–1908 hän näyttääkin etsineen itselleen uutta poliittista foorumia porvarilliselta suunnalta. Kesällä 1907 *Työmieheissä* irvailtiin, että ”tunnettu, urkkija Sten, entinen soppamestari” oli liittynyt vanhasuomalaisten eli niin kutsuttujen ”suomettarelaisten” joukkoon. Hänen väitettiin kalastelevan pääkaupungin kivityömiehiä näiden leiriin ja tiedettiin kertoa, että hän oli ollut läsnä myös vanhasuomalaisen metallityöntekijäin ammattiosaston perustavassa kokouksessa. Todettiinpa jopa, että Jalo-Kivi ”on nykyään innokkaampia suomettarelaisten ammattiosastojen perustajia”. Seuraavan vuoden kesällä *Työmieheissä* puolestaan kerrottiin, että ”suomettarelainen Kivi ent. Sten” on tavattu nyt myös nuorsuomalaisten kokouksessa.¹⁹⁶ Näiden panettelunhaluisten kirjoitusten luotettavuutta on vaikea arvioida, mutta kun otetaan huomioon, ettei Jalo-Kivellä ollut poliittisella kentällä juuri muita kiinnittymisen mahdollisuuksia kuin porvarilliset työväenyhdistykset, voidaan niiden arvella olevan pääpiirteittäin todenmukaisia. Toisaalta, kuten edellä olen todennut, poliisiurkkijan leimalla varustettu henkilö ei näissäkään piireissä herättänyt erityisen lämpimiä tunteita.

3.3. TYÖVÄENASUNTOKYSYMYKSI: OMAKOTIYHDISTYS

Jalo-Kivellä oli syksystä 1906 alkaen meneillään myös oma hankkeensa työväestön olojen parantamiseksi. Hänen huomionsa oli nyt kohdistunut työväestön kurjiin asuinolosuhteisiin.¹⁹⁷ Tämä ”työväenasuntokysymys” voidaankin nähdä työttömyyden ohella toisena keskeisenä ongelmana, joka sisältyi Jalo-Kiven ajattelussaan ja toiminnassaan käsittelemään yleisempään yhteiskunnallisen kurjuuden ja epäoikeudenmukaisuuden ongelmakenttään. Omana vastauksenaan ongelmaan hän perusti ilmeisesti itse ideoimansa Omakotiyhdistyksen. Perustamiskokous pidettiin Elämän tuvalla syyskuussa 1906.¹⁹⁸ Ennen kokousta *Elämässä* julkaistiin kirjoitus, jossa Jalo-Kivi selvitteli työväenasuntokysymystä ja kunnan toimia sen ratkaisemiseksi sekä perusteli Omakotiyhdistyksen tarvetta. Hän esitteli aihetta asiantuntevasti käyttäen lähteinään vuoden 1900 tilastollista tutkimusta työväen asunto-olosuhteista sekä M. Heleniuksen Työväenyhdistyksen edustajakokouksessa vuonna 1896 aiheesta pitämää alustusta. Aluksi hän kritisoi kaupungin toimia asuntopulan poistamiseksi: vaikka vuoden 1900 selvityksessä ”[k]urjaliston asunnoissa löydettiin [...] siksi huutavia epäkohtia, että pitempi [työväen

¹⁹⁶ *Työmies* 26.7.1907; *Työmies* 27.7.1907; *Työmies* 30.7.1907; *Työmies* 6.6.1908.

¹⁹⁷ Työväestön asuinolosuhteista 1900-luvun taitteen Helsingissä ks. Waris 1932, luvut 5. ja 6.; Waris 1934, 1–8; Tampereen kontekstissa vrt. Haapala 1986, 156–63.

¹⁹⁸ *Elämä* 20.9.1906.

asunto-olojen parantamisvaatimusten] vastustus olisi tuntunut epäinhimilliseltä”, ja vaikka kunta oli tutkimuksen johdosta ottanut kahden miljoonan markan lainan rakennuttaakseen työväenasuntoja, ei niitä oltu vieläkään rakennettu. Jalo-Kivi arvosteli myös koko rakennushankkeen perusideaa, jonka mukaan asunnot tulisivat pitkälläkin tähtäimellä jäämään kaupungin omistamiksi vuokra-asunnoiksi. Hän puolusti työväen oikeutta ”omaan kotiin” ja katsoi omistusasunnon lisäävän työväen turvallisuuden ja itsenäisyyden tunnetta, mikä puolestaan koituisi koko yhteiskunnan hyödyksi. Vaihtoehdoksi vuokra-asuntojen kunnalliselle rakentamiselle hän ehdotti työväestön itsensä hallinnoiman omakotiyhdistyksen perustamista ulkomaisten esimerkkien mukaisesti. Hän lainaa pitkästi Heleniuksen alustusta, jossa ihastellaan Bremenissä ja etenkin Kristianiassa (nyk. Oslo) toteutettuja hankkeita, joita hoitivat työväen itse perustamat yhdistykset ja jotka jäsenmaksujen ja kunnalta saadun lainan avulla rakensivat halpoja omistusasuntoja. Asunnot arvottiin pitkäaikaisten jäsenten kesken ja he saivat lunastaa ne hiljalleen kokonaan itselleen. Tällä tavoin olisi Jalo-Kiven mielestä Helsingissäkin toimittava, ja tähän perusteilla oleva Omakotiyhdistys tähtäisikin.¹⁹⁹

Yhdistyksen toiminta vaikuttaa käynnistyneen vaivalloisesti. Jalo-Kiven lähtö elämläisten piiristä aiheutti nähtävästi aiemmassa perustamiskokouksessa tehtyjen päätösten kumoutumisen ja paluun alkupisteeseen, sillä *Uusi Suometar* uutisoi huhtikuussa 1907 pidetystä samaisen yhdistyksen perustavasta kokouksesta.²⁰⁰ Tämän jälkeenkin useimmat Omakotiyhdistystä käsittelevät kirjoitukset löytyvät kyseisestä lehdestä, mikä tukee huhupuheita Jalo-Kiven suomettarelaisuudesta tänä aikana. Huhtikuun perustavassa kokouksessa Jalo-Kivi piti alustuksen, jossa toisti aiemmin esittämänsä kritiikin ja ehdotukset. Hänen esittelemänsä suunnitelma ja yhdistykselle laatimansa säännöt hyväksyttiin yksimielisesti ja niille päätettiin hakea välittömästi vahvistusta. Sääntöjen lopullista vahvistamista Uudenmaan lääninhallitukselta saatiin kuitenkin odottaa elokuulle saakka.²⁰¹ *Uudessa Suometarissa* kehoitetaan kaikkia halukkaita ilmoittautumaan jäseniksi yhdistykseen ”J. Kivelle” tai A. Virralle.²⁰²

Vuodelta 1907 en ole löytänyt enempää tietoja yhdistyksen toiminnasta. Sen maine kiiri kuitenkin myös pääkaupungin ulkopuolelle. *Vaasassa* kirjoitettiin joulukuussa 1907 myönteisesti yhdistyksestä, jonka mainitaan olevan ”ensimmäinen ja ainoa laatuaan Suomessa” ja jonka toivotaan työskentelevän ahkerasti tavoitteidensa saavuttamiseksi. Kirjoituksessa mainitaan, että yhdistys aloittaa toimintansa varsinaisesti vasta ensi vuoden (1908) alusta.²⁰³ Mikäli tämä kaukaa tuleva tieto pitää

¹⁹⁹ Jalo-Kivi 1906g. Työväen omia asunto-osakeyhtiöitä oli pääkaupungissa kylläkin perustettu jo 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä. Nämä asunto-osakkeet olivat kuitenkin niin kalliita, ettei muilla kuin varakkaammilla työläisillä ollut mahdollista osallistua asuntojen rakennuttamiseen. (Waris 1932, 223–233.)

²⁰⁰ *Uusi Suometar* 20.4.1907.

²⁰¹ Omakoti-yhdistyksen jäsenkirja 1907, Omakoti-yhdistyksen säännöt.

²⁰² *Uusi Suometar* 28.4.1907. Jalo-Kiven osoitteeksi mainitaan nyt Kallio 3. linja 31.

²⁰³ *Vaasa* 5.12.1907.

paikkansa, Omakotiyhdistys oli läpi vuoden 1907 hidas liikkeissään, osittain kai lääninhallituksen viivyttelyn vuoksi.

Toiminta vilkastuikin alkuvuodesta. Ensimmäisessä neljännesvuosikokouksessa maaliskuussa 1908 yhdistyksen johtokunta suunnitteli kesäksi järjestettäviä arpajaisia rakennusrahaston hyväksi ja tutki johtokunnan hankkimia piirustuksia yhden, kahden ja neljän perheen asuntoihin. Laskiaisena yhdistys järjesti ”varsin onnistuneet” iltamat: yleisöä oli saapunut ”ahdinkoon asti, niin että lippujen myynti täytyi lopettaa kesken, sekin osoittaen kuinka suuren kannattajajoukon ja ystäväpiirin yhdistys jo on ehtinyt saada”.²⁰⁴ *Helsingin Sanomissa* elokuussa 1908 julkaistussa ilmoituksessa yhdistyksen kerrottiin ”paraillaan” rakennuttavan asuntoja, ja kaikkia halukkaita kehoitettiin osallistumaan hankkeeseen.²⁰⁵ Vaikuttaa kuitenkin siltä, että tieto oli perätön. Lokakuun lopulla muuan ”Liiton jäsen” nimittäin kirjoitti, että yhdistyksessä riideltiin siitä, minne päin kaupunkia sen ensimmäiset talot rakennettaisiin – niitä ei siis vielä tällöinkään oltu edes alettu rakentaa, eikä selvyttä ollut edes niiden sijoituksesta. Kirjoitus antaa muutenkin epäedullisen kuvan yhdistyksen taloudesta ja sisäisistä asioista. Jäsenmaksu yhdistyksessä oli sisäjäseniltä 50 penniä viikossa ja ulkojäseniltä (so. kannatusjäseniltä, jotka eivät osallistuneet talojen arvontoihin) 1 markka kuukaudessa. Vaikka yhdistyksessä olisikin ollut runsaasti jäseniä, vaikuttavat sen tuotot sittenkin kovin pieniltä. ”Liiton jäsen” kirjoittikin: ”Se joka tosiaankin tämmöisellä pohjalla luulee vaikkapa vain kymmenenkään vuoden perästä asuvansa esim. täällä Helsingissä omassa asunnossaan, niin on semmoinen henkilö todellakin varustettu hyvin toivorikkaalla mielenlaadulla[.]” Kirjoittajan mukaan monet jäsenet olivat jo eronneet yhdistyksestä ja syyttivät sen alkuunpanijoita ”omavaltaisesta ja salakähmäisestä menettelystä sekä, että yksityiset omaksi edukseen käyttävät yhdistystä, keinotellen sen varjossa hyväkseen[.]” Kirjoittajakin epäili, että yhdistyksen toiminnassa saattoi olla ”koira haudattuna”.²⁰⁶

On mahdotonta sanoa, pitivätkö ikävät huhut paikkansa ja oliko Jalo-Kivellä mitään osuutta mahdolliseen keinotteluun, mutta kirjoitus osoittaa, että hän oli jälleen kerran ajautunut kiusalliseen tilanteeseen. Omakotiyhdistyksen taloudelliset valmiudet rakennuttaa lupaamiaan asuntoja olivat hatarat ja jäsenet tyytymättömiä ja epäluuloisia. Sittenmin alamäki vain jatkui: syksyllä 1908 yhdistys anoi senaatilta 75 000 markan lainaa tilattoman väestön lainarahastosta, mutta anomus hylättiin, ”koska mainitusta rahastosta ei sanottuun tarkoitukseen saa lainoja antaa.”²⁰⁷ Kielteinen päätös oli tuhoisa yhdistyksen kannalta. Sille tosin myönnettiin arpajaislupa rakennusrahaston kartuttamiseksi vielä kesällä 1909,²⁰⁸ mutta tämän jälkeen tiedot toiminnasta lakkaavat.

²⁰⁴ *Uusi Suometar* 7.3.1908.

²⁰⁵ *Helsingin Sanomat* 18.8.1908.

²⁰⁶ *Suomalainen Työväenliitto* 26.10.1908.

²⁰⁷ *Suomen Wirallinen Lehti* 17.11.1908.

²⁰⁸ *Helsingin Sanomat* 18.8.1909.

4. Kärsimysten tulesa hiottu Jalo-Kivi

Nähdäkseni sillä, että Jalo-Kiven yritykset saada tukevaa otetta sosiaalisesta ympäristöstään epäonnistuivat yksi toisensa jälkeen, oli merkittäviä seurauksia myös hänen spiritualistiselle ajattelulle ja toiminnalleen. Tarkemmin ottaen oletan, että jatkuva syrjäyttäminen ja panettelu vaikuttivat traumatisoivasti hänen tunne-elämäänsä, joka oli järkkynyt jo köyhän ja sisarusten kuoleman synkentämisen lapsuuden sekä Venäjällä yksin kohdatun isän kuoleman myötä, ja että nämä kokemukset saivat hänet kaipaamaan elämälleen tukevaa ja lohduttavaa perustaa. Kasvavaa turvattomuuden tunnetta lisäsi hänen näinä vuosina, ehkä jo henkisesti vaikeana vuonna 1905 päättynyt avioliittonsa. Huomatavaa on myös se, että vuonna 1907 hän joutui kokemaan vielä yhden erityisen raskaan kolauksen, kun hänen kuudenkymmenen yhdeksän vuoden ikään ehtinyt äitinsä – Jalo-Kiven kuvauksen mukaan – sai halvauksen ja makasi neljä päivää vaikeasti sairaana, kunnes viimein menehtyi maaliskuun taitteessa.²⁰⁹

Lähteitä Jalo-Kiven tunne-elämän tarkasteluun on hyvin vähän. Pidän kuitenkin tässä yhteydessä paljastavana erästä kirjoitusta, jonka hän julkaisi *Spiritistissä* keväällä 1909. Kyseessä on lyhyt, hyvin kuvauksellinen ja jopa kaunokirjallista tyyliä tapaileva kertomus, joka käsittelee nimettömän minäkertojan ja henkiolennon kohtaamista.²¹⁰ Arvelen kirjoituksen kuvaavan Jalo-Kiven omia tunteja joskus vuosisadan ensimmäisen vuosikymmenen jälkipuoliskolla, mahdollisesti vuoden 1905 nöyryyttävien oikeudenkäyntien ja samaan aikaan kenties tapahtuneen avioliiton kariutumisen jälkeen. Tämä ajoitus sopisi hyvin kirjoituksen sisältöön, joka voidaan tulkita syvän henkisen kriisin synnyttämäksi voimakkaaksi vakuuttumiskokemukseksi: näihin aikoihin tapahtunut syvempi vakuuttuminen spiritualismin totuudesta puolestaan osuisi sopivasti yhteen sen kanssa, että Jalo-Kivi alkoi vuoden 1906 alussa osoittaa ensimmäisiä merkkejä spiritualistisesta aktivoitumisesta. Tulkintani siitä, että kyseessä ylipäänsä on retrospektiivinen kuvaus Jalo-Kiven aiempina vuosina koetuista tunteista, perustuu paitsi kirjoituksen sisällön analyysiin hänen henkilöhistoriansa kontekstissa myös siihen, että *Spiritistin* samassa numerossa ja heti kyseisen kirjoituksen perässä on toinen samankaltainen kirjoitus, joka kuvaa avoimen retrospektiivisesti Jalo-Kiven tunteja *Spiritistin* ensimmäisen numeron ilmestymisen jälkeen. Jalo-Kivellä oli muutenkin tapana kirjoitella tällaisia puoli-kaunokirjallisia tekstejä omista tuntemuksistaan ja ajatuksistaan.²¹¹ Kuvatun kokemustilan tarkempi ajoitus ei kuitenkaan ole tässä yhteydessä ehdottoman tärkeää: tarkoitukseni on kirjoituksen kautta yleisemmin

²⁰⁹ *Nya Pressen* 9.4.1907 (kuolinilmoitus); *Spiritisti* 1911, no. 31–33, 107–8.

²¹⁰ Jalo-Kivi 1909b. Seuraava käsittely perustuu tähän kirjoitukseen, kunnes toisin mainitaan.

²¹¹ Esim. Jalo-Kivi 1906h; *Spiritisti* 1911, no. 25–27, 9–10.

pohdita, kuinka Jalo-Kivi hyödynsi spiritualismin tarjoamia ideoita sosiaalisten suhteidensa herättämien ongelmallisten tunnetilojen käsittelyssä, eli sitä, kuinka hän ”eli spiritualismin todeksi” kriisiytyneessä kokemuksessaan.

Kirjoituksen alussa kertoja (siis uskoakseni Jalo-Kivi) suree ”menetettyä kunniaansa” ja katsoo ”ihmisten pahuuden tähden” menettäneensä ”kaiken mitä ihminen voi menettää tullakseen ylönkatsojaksi hylyksi.” Hänen tilansa oli sietämätön:

Katkerana puin nyrkkiäni, voimattomassa raivossani kirosin kaikkea... Minulta oli viety kaikki se mitä ihmiseltä ja kunnon kansalaiselta voidaan viedä. ”Missä on totuus –?!” ”Missä on ihmisyy?” ”Eikö totuutta enää ole olemassakaan ihmisissä, kun muutamasta kolikosta myivät sielunsa mustaan valheeseen!” Minua puistatti ja raivoni laukesi itkuun...

On epäselvää, mihin kappaleen loppuosa viittaa. Ehkä Jalo-Kivi katsoi häntä vastaan vuoden 1905 oikeudenkäynneissä todistaneet henkilöt lahjotuiksi? Kirjoitus on muutenkin täynnä tällaisia epämääräisiä viittauksia, jotka osaltaan todistavat sen henkilökohtaisuudesta. Olennainen huomio tästä kohdasta on Jalo-Kiven tapa käsitellä onnettomuuttaan: hän syyttää muita ja näkee itsensä kaltoinkohdeltuna uhrina. Kertomus jatkuu äkillisellä kehostapoistumiskokemuksella ja sen tuomalla helpotuksen tunteella:

Hiljalleen alkoi hämärtyä ympärilläni. Tunsin itseni niin kevyeksi ja koko olemukseni valtasi kummallinen vapauden tunne, niin kuin raskaan taakan alta pääsneenä. Alkoi valostaa, mutta mikä valo; se oli niin omituista valkoisen valoista –. [sic] Säpsähtäen näin itseni nojallaan pöytää vastaan – kauhistuen koitin ruumistani, se oli kankeana. ”Tämä on siis kuolema, suru on tappanut minut”, ajattelin, ja säälien muistelin pieniä lapsiani.

Jalo-Kiven lapsiaan kohtaan tuntema sääli voidaan tässä tulkita monellakin tavalla. Yhtenä mahdollisuutena pidän sitä, että avioliitto Hilman kanssa kariutui ja lapset lähtivät äidin mukana pois isän luota. Sääli johtuisi tällöin ehkä siitä, että lapset joutuivat olemaan erossa isästään – sitäkin enemmän nyt, kun isä oli oletetusti heittänyt henkensä – mikä puolestaan heijastaisi Jalo-Kiven lapsiinsa projisoimaa omaa kaipaustaan heitä kohtaan. Tätä murehtien Jalo-Kivi seisoo katselemassa kankeaa ruumistaan, kun huomaa äkkiä vierellään lempeän ja valkoisiin vaatteisiin pukeutuneen miehen, joka

kutsuu hänet mukaansa.²¹² Jalo-Kivi valittaa hänellekin kurjaa kohtaloaan maan päällä, mutta mies vastaa isällisen opettavaisesti:

Sinä et ole menettänyt mitään! Mitä on ihmislasten niinkutsuttu kunnia? Tyhjää, ajateltua käsitettä –. Sinä et raivoakkaan sitä, vaan pelkääte teidän niinsanottua yleistä mielipidettä. [...] Jos sinä osaisit katsoa taaksesi menneisyyteen ja eteesi tulevaisuuteen, niin sinä ymmärtäisit kaiken ta-pahtuneen parhaaksesi. Sinä olit ylpeä ja itserakas, ja jos elämäsi olisi jatkunut sillä tavalla niin olisit sinä ollut ehkä pahimpana kaikista, sekä olisit unhoittanut oman elämäsi tehtävän, sen teh-tävän jotavarten olit syntynyt.

Kunnian menettäminen epäilemättä viittaa julkiseen leimautumiseen ja panetteluun. Nyt Jalo-Kivi kuitenkin myöntää, että miehen huomio yleisestä mielipiteestä pitää paikkansa, ja tämän ymmäryksen kautta myös hänen raivonsa laantuu. Opetuksen tuomaa henkistä muutosta voidaan tulkita niin, että Jalo-Kivi ymmärsi nyt kuinka haitallista oli sitoa omaa arvokkuuden ja merkityksellisyyden tuntuaan toisilta saatuun palautteeseen, ”yleiseen mielipiteeseen”. Tällainen tunnustuksen ja ”kunnian” kaipuu oli henkisestä näkökulmasta hyödytöntä turhamaisuutta, ”ylpeyttä ja itserakkautta”, josta ihmisen oli päästävä eroon voidakseen löytää elämän *todellisen* (henkisen) merkityksen ja tarkoituksen. Syytök-set ylpeydestä ja itserakkaudesta voidaan sovittaa yhteen myös sen luonnekuvauksen kanssa, joka edellä on hahmottunut: kiivasluonteinen ja uhitteleva Jalo-Kivi oli nähtävästi ajautunut kokemustensa myötä – ja kenties perheen lähdön ja työsuhteiden katkeamisen avaamassa yksinäisyydessä – syvään itsereflektiiviseen tilaan, joka sai hänet pohtimaan omaa osuuttaan kokemisissaan takaiskuissa. Tällai-nen tila mahdollisti kokemusten käsittelytavan muutoksen toisia syyttelevästä uhriutumisesta myös oman osuuden ja vastuun tunnustamiseen.

Katkelmalla on selkeä spiritualistinen merkitys. Spiritualismin mukaan ihmisten kokemien vas-toinkäymisten tehtävä on kasvattaa häntä henkisesti.²¹³ Tämän oivaltaminen ilmeisesti vapautti Jalo-Kiven ”vainoajiaan” kohtaan tuntemastaan alemmuudesta ja voimattomasta raivosta: hän ymmärsi kaikkien vaikeuksiensa vain kehittäneen omaa henkisyttään ja vapauttaneen hänet tätä kehitystä jar-ruttaneesta ”ylpeydestä ja itserakkaudesta”. Kuten henkiolento kirjoituksessa opettaa: ”jos elämäsi olisi jatkunut sillä tavalla niin olisit sinä ollut ehkä pahimpana kaikista, sekä olisit unhoittanut oman elämäsi tehtävän, sen tehtävän jotavarten [sic] olit syntynyt.” Kirjoitus ei paljasta, mistä tehtävästä

²¹² Toisessa yhteydessä Jalo-Kivi (1909a, 96) mainitsee ihminen kohtaavansa kuolemansa jälkeen suojelushenkensä, joka on puettu valkeisiin vaatteisiin ja joka johdattaa hänen kulkuaan henkimailmassa.

²¹³ Krohn 1978, 31–2.

tarkalleen oli kyse. Kenties kyse oli vain sen ymmärtämisestä, että kaikkien elävien olentojen todellinen pyrkimys on henkinen kehitys, mutta on kenties mahdollista, että Jalo-Kivi ymmärsi tehtävänsä konkreettisemmin materialismin vastaisena kamppailuna ja spiritualismin ilosanoman levittämisenä.

Näiden opetusten jälkeen henkiolento johdattaa Jalo-Kiven ”kauhistuttavaan pimeyteen”, missä he kohtaavat murheellisen ihmishahmon. Jalo-Kivi tunnistaa hahmon tutukseen ja kysyy hämmästel-
len onko tämäkin kuollut, vaikka hän vasta eilen näki tämän elävien joukossa. Mutta henkiolento selittää:

Hänen on täytynyt jättää ruumiinsa ja siirtyä siitä pois. Hän on tehnyt sen mitä te sanotte synniksi Pyhää Henkeä vastaan, jota ei koskaan anneta anteeksi. Hän on tuomittu olemattomuuteen sen-
tähden, että hän on täydellä tietoisuudellaan polkenut vääryydessään oikeuden ja totuuden jal-
koihinsa, saastuttanut vastoin tietoisuuttaan jumalallisen henkensä valheella, Jumalan, korkeim-
man kautta ja nimessä. Ruumiinsa elää, mutta hengettömänä, ilman sitä jumalallista kipinää, joka
teki sen kuolemattomaksi hengeksi. Hän on menettänyt itsensä, hän on sammuva olemattomuu-
teen... Vieläkö raivoat heitä, vainoojiasi vastaan, lisäten kirouksillasi heidän kärsimyksiään?

Tähän Jalo-Kivi vastaa itkien antavansa kaiken anteeksi. Hän ei tahdo nähdä enempää, ja siinä sa-
massa hän herääkin pöytänsä äärestä. Kirjoitus päättyy. Tämä kohtaaus mahdollistaa tulkinnan toi-
sesta, kenties tärkeämmästä joskin tiedostamattomasta tavasta, jolla Jalo-Kivi käsitteli kipeitä koke-
muksiaan: spiritualistisen totuuden käsittäminen tyynnytti häntä nähdäkseeni paitsi elämän syvemmän
merkityksen oivaltamisen kautta myös siksi, että se asetti hänet henkisesti ja moraalisesti kiusaajiensa
yläpuolelle ja tarjosi vakuuden siitä, että he tulevat saamaan ansaitsemansa rangaistuksen. Spiritu-
alismi nimittäin tarjosi ajatuksen kosmisesta ”syyn ja seurauksen laista” (teosofien itämaisoin termein
”karmasta”), joka toimi tietynlaisena todellisuuteen koodattuna oikeudenmukaisuusperiaatteena.²¹⁴
Sen mukaan ihmiset, jotka eivät ole armollisia toisiaan kohtaan, hidastavat käytöksellään vain omaa
henkistä kehitystään ja joutuvat kuolemansa jälkeen omatuntonsa valmistamaan kiirastuleen, jossa he
tulevat kohtaamaan kaikki tekemänsä vääryydet ja kärsimään tunnontuskia niiden vuoksi. Tämä tila
ei kuitenkaan ole ikuinen kadotus vaan ainoastaan väliaikainen puhdistava ja kasvattava kokemus,
jonka jälkeen ihminen on taas valmis jatkamaan taivaltaan henkisen kehityksensä polulla.²¹⁵ Kaikkein
pahimman rangaistuksen saavat ne, jotka tekevät ”syntiä Pyhää henkeä vastaan” ja polkevat totuutta
jalkoihinsa, kuten henkiolento kirjoituksessa toteaa. Heidät pyyhitään kuolemansa jälkeen olematto-

²¹⁴ Jalo-Kivi 1910a; vrt. teosofian osalta Harmainen 2010, 33–41.

²¹⁵ Jalo-Kivi 1909a, 95–6, 123–5; vrt. Harmainen 2010, 39.

muuteen ja heidän henkisen kehityksen tiensä katkaistaan. Tämäkään kadotus ei kuitenkaan ole ikui-
nen, vaan poispyyhittykin palaa aikanaan, joskin hyvin pitkän ajan jälkeen, takaisin jumaluutta kohti
johtavan tien alkuun.²¹⁶ Tämä ainainen mahdollisuus palata takaisin kehityksen polulle heijastaa spi-
ritualismissa korostunutta laupeuden ja rakkauden periaatetta ja kammaa kristinuskon ikuisen kado-
tuksen oppia kohtaan.²¹⁷

On tarpeetonta pohtia, oliko Jalo-Kiven kuvaama kokemus todellinen vai ei: toisin sanoen, pe-
rustuiko se johonkin hänen todella kokemaansa kehostapoistumiskokemukseen tai uneen vai oliko
kyse täysin fiktiivisestä asetelmasta. Kuvatut tapahtumat ja niiden puitteet ovat tarkoitusteni kannalta
merkityksellisiä: tärkeää on vain se, että oletan kirjoituksen kogmoottisen sisällön perustuvan Jalo-
Kiven kokemukseen, toisin sanoen niihin emotioihin ja tulkintoihin, jotka kietoutuivat yhteen hänen
kokemuksessaan ja perustuivat hänen suhteisiinsa häntä ympäröivään maailmaan ja toisiin ihmisiin.
Tämän oletuksen perustalta kirjoitusta voidaan tulkinta niin, että julkinen nolaaminen ja panettelu
sekä mahdollinen perheen menetys suistivat Jalo-Kiven vakavaan henkiseen kriisiin. Hän oli masen-
tunut ja katkera, raivosi ”vainoajiaan” kohtaan ja katsoi tulleen ihmisten silmissä täydelliseksi ”hy-
lyksi”. Tämä omanarvontunnon ja katkeruuden herättämä kokemustila voidaan nähdä painostavana
ongelmana, johon hän kaipasi ratkaisua päästäkseen jälleen henkiseen tasapainoon ja voidakseen jat-
kaa elämäänsä. Tämän ratkaisun hän löysi spiritualismin tarjoamista ajatusmalleista, joita kirjoituk-
sessa edusti valkopukuinen henkiolento.

Jalo-Kiven henkinen kriisi tuli näiden tulkintojen kautta ratkaistuksi. Hän saattoi nyt ajatella,
etteivät hänen kiusaajansa olleet niinkään pahoja vaan ainoastaan tietämättömiä jumalallisesta kehi-
tyksen laista ja elämän todellisesta tarkoituksesta. Hänen alemmuudentuntoinen katkeruutensa ja rai-
vonsa vaihtui (jokseenkin ylemmyudentuntoiseen) sääliin hänen ymmärtäessään, että he joutuisivat
kuolemansa jälkeen maksamaan teoistaan henkisillä kärsimyksillä syyn ja seurauksen ikuisen lain
mukaisesti. Lisäksi maineenmenetys näyttäytyi hänelle nyt vääryyden sijaan kasvattavana opetuk-
sena, joka oli auttanut häntä eteenpäin henkisen kehityksensä tiellä ja saanut hänet ymmärtämään
totuuden elämän perimmäisestä tarkoituksesta. Hän saattoi näin päästää irti henkiseen umpikujaan
johtaneesta uhriutumuksesta ja luoda kärsimyksiinsä positiivisemmän suhteen. Mikäli kuvattu koke-
muksellinen muodonmuutos todella ajoittui vuoden 1905 tapahtumien aikaan, näyttäisi Jalo-Kiven
orastava spiritualistinen aktivoituminen vuoden 1906 alussa varsin luontevalta siirtymältä.

Ajoitus sopisi hyvin yhteen myös Jalo-Kiven vuonna 1906 tapahtuneen nimenmuutoksen
kanssa. Nimen muuttaminen oli tosin yleistä nimenomaan tuona vuonna, jolloin vietettiin erityisesti
vanhasuomalaisen – osana suomenmielisyyttä herättelevää vaalikampanjaansa – promotoimaa J. V.

²¹⁶ *Spiritisti* 1909, no. 7, 176.

²¹⁷ Vrt. Jalo-Kivi 1909a, 125–6.

Snellmanin satavuotisjuhlaa. Juhlan kunniaksi kymmenet tuhannet suomalaiset vaihtoivat ruotsinkielisen nimensä suomalaisempaan asuun.²¹⁸ Vaihdos Sténistä Jalo-Kiveksi sopii hyvin tähän tendenssiin. Toinen mahdollinen ja yksilöllisempi syy nimenvaihdokseen oli nimen Stén ryvettyminen edellisenä vuonna. Jalo-Kivi ei sitä paitsi ollut ainoa, joka vaihtoi nimensä ilmiantajaksi leimautumisen jälkeen: samaan ratkaisuun päätyi Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen varapuheenjohtajana vuonna 1904 toiminut Oskari Kekäläinen, joka vaihtoi nimensä Auerinaksi.²¹⁹ On kuitenkin otettava huomioon myös se, että Jalo-Kivi oli esiintynyt aiemminkin nimellä Kivi, joten esiintyminen Jalo-Kivenä ei kerro kovinkaan vakavasta yrityksestä kätkeytyä uuden nimen suojiin. Pidänkin mahdollisena, että nimenvaihdos oli enemmänkin symbolinen ja liittyi hänen spiritualistisen katsomuksensa syventymiseen. Hänen vuoden 1906 alusta alkaen spiritualistisen toiminnan yhteydessä käyttämänsä nimimerkki ”Jalo Kivi” esiintyy nimittäin jo ennen varsinaista nimenvaihdosta (joka tapahtui kesällä) ja nimenomaan hänen ensimmäisten spiritualististen kirjoitustensa yhteydessä.²²⁰ Tältä kannalta kiinnostavia ovat myös hänen erään vuonna 1910 kirjoittamansa tekstin sanavalinnat:

Raskas ja katkera on tämä koulu ihmiskunnalle, mutta tulellahan on kulta puhdistettava, hiomisen kautta saadaan jalokiviin niitten kirkas hohde – ja kärsimykset puhdistavat ja jalostavat ihmisel- listä henkeä niin kuin tuli puhdistaa kullan ja hiominen kirkastaa ja jalostaa kalliin kiven. Se on välttämätöntä saavuttaaksemme sen valon, sen kirkkauden, joka on täydellisyydessä, kaikkitie- toisuudessa, tunteaksemme olevamme yhtä kaiken kanssa, tunteaksemme yhtä kaiken olevaisen kanssa. Tämä on kehityksemme tie.²²¹

Kenties Jalo-Kivi tarkoitti uuden nimensä vertauskuvalliseksi: ryysyköyhälistön lapsesta, perheensä menettäneestä ja julkisesti nöyryytetystä Sténistä (Kivestä) oli näiden kärsimysten tulossa hiottu spi- ritualistinen Jalo-Kivi? On mahdotonta sanoa, ajatteliko hän todella tällä tavoin – kenties venytän spekulatitani tässä turhan pitkälle – mutta toisaalta kun otetaan huomioon Jalo-Kiven kirjoituksista usein huokuva dramaattinen ja jopa pateettinen luonne, en pidä tällaista symbolista nimenvaihdosta lainkaan mahdottomana.

²¹⁸ Klinge 1997, 433–5.

²¹⁹ Kujala 1995, 168.

²²⁰ Ensimmäisen kerran nimimerkki esiintyi teosofisen *Omatunnon* vuoden 1906 tammikuun numerossa, jossa ”Jalo Ki- veltä” luvataan kevään mittaan julkaista kaksi kirjoitusta. Vain toinen näistä kuitenkin julkaistiin (Jalo-Kivi 1906b). En- simmäinen varsinainen tällä nimimerkillä julkaistu kirjoitus oli kuitenkin *Elämässä* 14.2.1906 julkaistu kirjoitus ’Spiri- tismi’ (Jalo-Kivi 1906a).

²²¹ Jalo-Kivi 1910e.

5. Spiritualistista agitaatiota ja seuratoimintaa

5.1. *SPIRITISTI* (1909–1913)

Jalo-Kiven orastava spiritualistinen aktivoituminen alkuvuodesta 1906 ei rajoittunut vain muutamaan kirjoitukseen. Esitellessään spiritualismia *Elämässä* hän mainitsi, että ”täällä eräissä spiritismiä harrastavien henkilöiden keskuudessa [on] herännyt ajatus perustaa spiritualistinen aikakauskirja, spiritismiä ja sitä lähellä olevien kysymyksien käsittelemistä varten, josta näytenumero jo luultavasti ilmestyy tämän [helmi]kuun kuluessa[.]”²²² Lehteä ei kuitenkaan ilmestynyt, mutta jo tällaisen hankkeen suunnittelu osoittaa Jalo-Kiven olleen jo tällöin suuntautumassa vakavaan spiritualistiseen lähestystyöhön. Lehti realisoitui vasta kolme vuotta myöhemmin, kun Helsingissä alkoi tammikuussa 1909 ilmestyä *Spiritisti – spiritualistinen aikakauslehti spiritismiä ja sitä lähellä olevien psyyllisten kysymysten käsittelyä varten*. Lehden alaotsikko on lähes täysin yhtäläinen vuoden 1906 luonnehdinnan kanssa, mikä osoittaa kyseessä olevan ilmeisesti saman projektin, joka syystä tai toisesta ei vielä kolme vuotta aikaisemmin tuottanut tulosta. Vuoden 1906 alun lehtisuunnitelma oli varmaankin saanut innoitusta vain muutamaa kuukautta aiemmin ilmestymisensä aloittaneesta teosofisesta *Omatunnosta* sekä marraskuusta 1905 alkaen ilmestyneestä teosofis-ihannesosialistisesta *Elämästä*: se voidaankin nähdä yrityksensä tuoda myös spiritualismi osaksi routavuosien päätyttyä kasvanutta esoteerista tai okkulttuurista mediakenttää.

Nähdäkseni vasta *Spiritisti* aloitti varsinaisen spiritualistisen agitaatiokauden Jalo-Kiven elämässä. Alkuvuodesta 1909 häneltä ilmestyi myös teos *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma*, joka on ensimmäinen spiritualistisesta positiosta suomeksi kirjoitettu yleisesitys spiritualistisesta liikkeestä ja maailmankuvasta.²²³ Lähteinään Jalo-Kivi kertoi käyttäneensä ulkomaisia spiritualistisia aikakauslehtiä sekä spiritualististen kirjailijoiden teoksia. Nimeltä hän mainitsi muun muassa Oscar Buschin ja William Steadin, joista molemmilta *Spiritisti* suomensi teoksen, ainakin ensimmäisen Jalo-Kiven itsensä suomentamana.²²⁴ Teoksen aluksi hän esitteli liikkeen historiaa ja tuolloista tilaa eri maissa. Tässä mainittakoon näistä vain Ruotsi, jossa Jalo-Kiven mukaan ”spiritualistinen liike [on] ollut vakiintunutta ja toimeijasta työtä jo parisen kymmentä vuotta.” Liikkeen pääasiallisena äänenkannattajana maassa toiminut *Efteråt* oli ilmestynyt jo kahdenkymmenen vuoden ajan ja ”[s]uuremmissa kaupungeissa on spiritualistisia seuroja, joilla on säännöllisiä kokouksia ja istuntoja. Eritäinkin on mainittava Tukholmassa toimiva seura, joka on toiminnassaan vilkas[.]”²²⁵ Suomessa

²²² Jalo-Kivi 1906a.

²²³ Ulkopuolisen näkökulmasta liikettä oli tehnyt tunnetuksi suomen kielellä jo Grotenfelt 1890-luvun alussa (Grotenfelt 1892).

²²⁴ Jalo-Kivi 1909a, ii; Stead 1909; Busch 1911.

²²⁵ Jalo-Kivi 1909a, 15–6.

sen sijaan – kuten Jalo-Kivi oli todennut jo vuonna 1906²²⁶ – spiritualistinen liike oli vielä varsin tuntematon, joskin ”on löytynyt piirejä, joissa on harrastettu spiritualistisia [sic] kysymyksiä, sekä pidetty istuntoja.”²²⁷ Jalo-Kiven tavoitteena oli selkeästi Ruotsin kaltaisen järjestäytyneen ja kansainväliseen liikkeeseen liittyvän seuratoiminnan kehittäminen myös Suomessa, missä hän katsoi *Spiritistin* olevan suureksi avuksi:

Toiminta suomalaisten spiritualistien kesken on [...] ollut hajanaista, ilman tietoisuutta, kun ei mitään yhdistävää sidettä ole löytynyt. Mutta toivomme että toiminta nyttemmin vilkastuu ja käy tietoiseksi, kun on spiritualistiselle liikkeelle saatu oma äänenkannattajansa ”Spiritisti”, yhdyssi-
teeksi suomalaisten spiritualistien kesken.²²⁸

Spiritistin tavoitteet olivat selvät alusta alkaen: se oli henkisen maailmankatsomuksen äänitorvi materialismia ja ”dogmaattista” uskontoa vastaan.²²⁹ Levikki jäi kuitenkin suhteellisen pieneksi: tarkkoja tietoja eri vuosilta ei ole, mutta vuonna 1912 Jalo-Kivi mainitsi ohimennen lehdellä olleen tuoloin ”parisen sataa” tilaajaa.²³⁰ Lehdessä varhaisina vuosina julkaistuista asiamieslistoista voidaan päätellä, että pieni lukijakunta jakaantui kuitenkin maantieteellisesti huomattavan laajalle alueelle.²³¹ *Spiritistin* toimituksesta on niin ikään vain niukasti tietoa. Kesällä 1909 kerrottiin, että toimitustyöhön oli liittynyt useita ”perehtyneitä asiantuntijoita”, joiden avulla lehden sisällön oletettiin monipuolistuvan. Nimiä ei mainita, mutta yksi näistä henkilöistä oli kaiketi muuan Antti Hietala, joka seuraavassa numerossa ilmoitettiin lehden toimitussihteeriksi.²³² *Spiritisti* ei nähtävästi onnistunut saamaan ympärilleen vakituista toimituskuntaa, sillä muuttaessaan vuoden 1909 lopulla Tampereelle Jalo-Kivi vei myös lehden mukanaan.

Lähteistä hahmottuu kaksi muuttoon mahdollisesti vaikuttanutta tekijää – jotka eivät kuitenkaan välttämättä olleet ratkaisevia. Ensinnäkin, Jalo-Kiven ja sosiaalidemokraattien suhteet kiristyivät jälleen vuoden 1909 kuluessa. Jalo-Kivi julkaisi keväällä pilalehden nimeltä *Punanen* [sic]

²²⁶ Jalo-Kivi 1906a.

²²⁷ Jalo-Kivi 1909a, 15.

²²⁸ Jalo-Kivi 1909a, 14–5. Jalo-Kiven toive toteutui varsin pian: toukokuuhun 1909 mennessä sekä Helsinkiin että Tampereelle oltiin perustettu Suomen Spiritistinen Seura (jota tarkastelen seuraavassa osiossa).

²²⁹ *Spiritisti* 1909, no. 1, 3–5.

²³⁰ *Spiritisti* 1912, no. 43–44. Teosofinen *Omatunto* puolestaan oli jo vuonna 1907, kahden ilmestymisvuoden aikana, saanut yli tuhat tilaajaa (Harmainen 2010, 14–5).

²³¹ Esimerkiksi loppuvuodesta 1909 asiamiehiä mainitaan olevan Helsingissä, Tampereella, Viipurissa, Kotkassa, Joensuussa, Oulussa, Turussa, Lahdessa, Kurikassa, Vehmaisissa, Kouvolassa, Tyrväällä, Karkussa ja jopa Amerikassa saakka. Seuraavan vuoden alkupuolella heitä löytyi edellisten lisäksi vielä Jämsästä, Keiteleeltä, Kellomäeltä, Högforsista, Paraisista, Nokialta, Sydänmaalta, Vaasasta, Sortavalalta ja Kurusta. (*Spiritisti* 1909, no. 9, no. 11, no. 12; *Spiritisti* 1910, no. 14.)

²³² *Spiritisti* 1909, no. 6, no. 7.

Vappu-Jussi, jossa hän syytti *Työmiehen* tuolloista vastaavaa toimittajaa E. Eloa jonkin osuuskassan varojen kavaltamisesta. Elo kiisti syytteen ja nosti painokanteen Jalo-Kiveä ja lehden kirjapainossaan painattanutta A. Airaksista (joka vuonna 1909 toimi myös Suomen Spiritistisen Seuran rahastonhoitajana) vastaan. Huolimatta kahdesta jatkokäsittelystä elokuussa ja syyskuussa Jalo-Kivi ei onnistunut todistamaan syytöstään, ja niinpä hänet ja Airaksinen tuomittiin sakkoihin.²³³ Jalo-Kivi oli näin jälleen kerran hävinnyt oikeustaistelun sosiaalidemokraateille. Kenties Helsingin ilmapiiri alkoi tapauksen myötä käydä hänelle lopultakin liian ahdistavaksi ja maisemanvaihdos alkoi tuntua houkuttelevalta. Voidaan myös arvella, että äidin kuoleman, perheen hajoamisen ja Omakotiyhdistyksen kaatumisen myötä Jalo-Kivellä ei ollut Helsingissä enää juuri mitään siteitä.

Toinen muuttoon vaikuttava syy saattoi olla Suomen Spiritistisen Seuran tamperelaisen osaston – Tampereen Spiritistisen Seuran – sihteerin Ida Pauliina Hiilloksen vetovoima. Jalo-Kivi ja Hiillos nimittäin avioituivat lokakuussa 1910. Jalo-Kiven tuntemaa vastenmielisyyttä kirkkoa kohtaan kuvastaa se, että liitto solmittiin niin sanottuna ”omantunnon avioliittona”.²³⁴ Mahdollisuutta varsinaiseen siviiliavioliittoon ei Suomessa tänä aikana vielä ollut, joskin kulttuuriradikaali Rolf Lagerborgin esiin nostama, vanhan lakipykälän mahdollistama ”tuomioistuinaavioliitto” tarjosi eräänlaisen kirkollisen vihkimisen välttävän kiertotien.²³⁵ Varsinaisen siviiliavioliiton tahtovan pariskunnan oli kuitenkin avioituttava ulkomailla sellaisessa maassa, jossa käytäntö oli voimassa. Työväestön parissa tämä ei yleensä ollut taloudellisesti mahdollista, ja suosituksi protestiksi kirkollista vihkimispakkoa vastaan muodostuikin juuri ”omantunnon avioliitto”, joka oli oikeastaan vain lehdissä julkaistu epävirallinen ilmoitus.²³⁶

Ida Jalo-Kivi jakoi miehensä innon spiritualistiseen toimintaan. Tampereen seuran sihteerinä toimimisen lisäksi hän oli yksi Suomen Spiritistisen Seuran edustajista Kööpenhaminassa vuonna 1911 pidetyssä pohjoismaisten spiritualistien kongressissa.²³⁷ *Spiritistiin* hän kirjoitti ajoittain loppuvuodesta 1909 alkaen²³⁸ ja toimi lehden vastaavana toimittajana – Jalo-Kiven ollessa jatkuvasti päätoimittajana – kesän ja syksyn 1910.²³⁹ Hän myös suomensi spiritualistisia teoksia ja tekstejä. *Spiritistissä* mainostettiin toukokuussa 1910 ilmestyväksi kahden Allan Kardecin teoksen suomennosta (*Henkien kirja* ja *Evankeliumi spiritismin valossa*). Samassa numerossa julkaistiin katkelma *Henkien*

²³³ *Uusimaa* 23.7.1909; *Helsingin Sanomat* 18.8.1909; *Helsingin Sanomat* 15.9.1909.

²³⁴ *Aamulehti* 18.10.1910; *Suomalainen Wirallinen Lehti* 16.12.1910.

²³⁵ Jalava 2005, 403–12.

²³⁶ Jalava 2005, 407.

²³⁷ *Spiritisti* 1912, no. 37.

²³⁸ *Spiritisti* 1909, no. 11, 267–8.

²³⁹ *Spiritisti* 1910, no. 18, no. 19, no. 20–21, no. 22.

kirjasta ja suomentajaksi on ainakin tässä yhteydessä mainittu Ida Hiillos.²⁴⁰ *Spiritisti* harjoitti muutenkin suomennostoimintaa. Jalo-Kivi suomensi Oscar Buschin teoksen *Mistä ja mihin?* vuonna 1909 ja *Spiritisti* julkaisi myös William Steadin teoksen *Mistä tiedän että kuolleet elävät*. Steadin teoksessa ei kerrota suomentajaa.²⁴¹

Syynä siihen, miksi tietoja *Spiritistin* toimituksessa työskennelleistä henkilöistä ei suuremmin löydy, on luultavasti se, ettei toimituksessa suurimman osan lehden ilmestymisajasta ollut muita kuin Jalo-Kivi ja hänen vaimonsa. Toimituksen vaatimattomasta tilasta Tampereella kertoo lehdessä vuonna 1910 julkaistu kirjoitus 'Pikakuvia "Spiritistin" toimituksesta': "Oikeastaan rajoittuu 'Spiritistin' toimitus ainoastaan yhteen nurkkaukseen kamarissa, missä on kirjoituspöytä, jolla säilytetään Spiritistin paperit, mutta sanottakoon tätä nurkkaa nyt juhlallisesti toimitukseksi."²⁴² Vuoden 1909 innokkaan alun jälkeen *Spiritisti* vaikuttaakin supistuneen lähinnä Jalo-Kiven ja hänen vaimonsa yhteiseksi projektiksi, jota johdettiin heidän kotoaan.

Näiden puitteiden ja pienen tilaajamäärän huomioon ottaen ei ole mikään ihme, että *Spiritistiä* vaivasi jatkuva rahapula. Taloudellinen ahdinko näkyy lehdessä alituisina lukijoille osoitettuna kehotuksina hankkia lisää tilaajia ja tehdä lahjoituksia lehden toimitukselle. Toisinaan lehdessä julkaistiinkin listoja tai vain yksittäisiä mainintoja "propaganda-rahastoon" tehdyistä, yleensä kuitenkin vain yhden tai muutaman markan lahjoituksista.²⁴³ Muutamat toimituksessa suomennetut ja julkaistut teokset toivat kenties hieman lisätuloja, mutta pääasiallinen taloudellinen vastuu lankesi kuitenkin Jalo-Kiven – ja sittemmin myös hänen vaimonsa – harteille. Jo elokuussa 1909 lehdessä julkaistiin Suomen Spiritistisen Seuran johdon allekirjoittama vetoomus, jossa kehoitettiin kaikin tavoin tukemaan lehteä ja mainittiin: "Tähän asti ovat lehden menot olleet monta vertaa suuremmat tuloja ja se on ilmestynyt ainoastaan yksityisen henkilön uhrautuvaisen työn ja rahallisen avun tukemana, mutta nyt olisi aika taakkaa keventää yksiltä hartioilta."²⁴⁴ Kyseinen yksityishenkilö oli epäilemättä Jalo-Kivi. Hänen kantamansa taloudellinen taakka ei vetoomuksista huolimatta vaikuta vuosien varrella kevenyneen: hän nimittäin purki turhautumistaan vielä lehden viimeisessäkin numerossa keväällä 1913, valittaen, että hänelle oli pelkästään vuonna 1911 koitunut yhteensä kahdentuhannen markan tappiot lehden myötä. Jalo-Kiven antaman henkilökohtaisen taloudellisen panoksen tärkeydestä todistaa, että Jalo-Kivi ilmoitti *Spiritistin* lakkaavan ilmestymästä siksi, että hän oli joutunut maksamaan taakkaamansa neljäntuhannen markan lainan, mikä aiheutti "voittamattomia esteitä" lehden julkaisemisen jatkamiselle. Perheen taloudellinen tilanne oli tästä päätellen tiiviisti yhteydessä lehden talouteen:

²⁴⁰ *Spiritisti* 1910, no. 17, 405–9, 'Otteita 'Henkien kirjasta'; mainos sivulla 409.

²⁴¹ Stead 1909; Busch 1911.

²⁴² *Spiritisti* 1910, no. 22–24, 84–5. Kirj. "Kokko".

²⁴³ Esim. *Spiritisti* 1909, no. 7, 178.

²⁴⁴ *Spiritisti* 1909, no. 8, 200.

ensimmäisen pettäessä romahti myös toinen. Jalo-Kivi totesikin jakaneensa vuosien varrella tulonsa lehden ja oman elantonsa kesken.²⁴⁵ Taloudellista painetta lisäsi varmasti myös se, että pariskunnalle syntyi tarkastellulla ajanjaksolla ainakin yksi lapsi: tytär Aamu Tuulikki 3. 11. 1912.²⁴⁶

Spiritistin tukemisen teki mahdolliseksi se, että jo Helsingissä toimeliaasta Jalo-Kivestä kuoriutui Tampereella ilmeisen innokas ja monipuolinen pienyrittäjä. Syksyllä 1910 hän mainosti *Spiritistissä* huonekalutehtailijoille ja puusepille ”faneelia” todeten olevansa erityisen ”faneelitehtaan pääasiamies Suomessa”.²⁴⁷ Jalo-Kivellä oli tässä sattunut ilmeisesti pieni terminologinen väärinymmärrys: hänen ”faneeliksi” nimittämänsä tuote tunnettiin nimittäin paremmin nimellä ”faneri”, joka sittemmin taipui suomalaisempaan muotoon ”vaneriksi”. Ida ei nähtävästi ollut liike-elämässäkään miestään huonompi: vuonna 1912 *Spiritistissä* alettiin nimittäin mainostaa Hämeenkadulla sijainnutta, juoksupoika-palveluitakin tarjonnutta tupakka- ja sanomalehtikioski Expressiä, jonka omistaja yritysrekisterin mukaan oli Ida Jalo-Kivi.²⁴⁸ Express tosin hakeutui konkurssiin vuonna 1914²⁴⁹ – *Spiritistin* jo lakattua ilmestymästä – mutta jatkoi ainakin jossain määrin toimintaansa (Jaakko) Jalo-Kiven alaisuudessa. Hän nimittäin perusti jo samana vuonna tupakkakauppa Havannan, joka toimi ainakin kolmessa kaupungissa: Tampereella, Jyväskylässä ja Lahdessa. Lahden Havanna kaatui jo samana vuonna ja ”liikemies J. J. Jalo-Kiveltä” ilmoitettiin pakkohuutokaupattavaksi puotikalusto, ”telefooni-apparaatti” sekä kassarekisterikone,²⁵⁰ mutta yleensä Havanna jatkoi toimintaansa vielä sisällissodan jälkeenkin, jolloin myös Idalla alkoi taas olla omaa kauppa- ja kahvilatoimintaa.²⁵¹ Nämä tiedot kertovat Jalo-Kiven kohdalla huomattavasta sosiaalisesta noususta: itsellisen poika ja ryysyköyhälistön kasvatti, joka oli aloittanut kivityömiehenä Helsingissä, oli nyt noussut menestyväksi liikemieheksi. Idan yhteiskunnallisesta asemasta ja hänen mahdollisesta vaikutuksestaan tähän nousuun ei ole tietoa.

Liiketoiminnastaan huolimatta Jalo-Kivet eivät onnistuneet selviämään sekä *Spiritistin* että perhe-elämänsä aiheuttamista menoista. Taloudellinen sitoutuminen yritykseen kuitenkin kertoo heidän spiritualismille antamastaan merkityksestä: he selvästi pitivät sitä taistelun arvoisena asiana, jonka puolesta kannatti kiristää vyötä. Lehden viimeisessä numerossa julkaistu lakkautusilmoitus paljastaa myös Jalo-Kiven suuren – ja lehden taloudellisen menneisyyden näkökulmasta jopa perustee-

²⁴⁵ *Spiritisti* 1913, no. 51–53.

²⁴⁶ Tämä tieto on peräisin etäisemmästä lähteestä, vuodelta 1934, jolloin *Nuoressa Voimassa* (20.3.) ilmoitetaan jäseneksi hyväksytyn muuan Aamu Tuulikki Saarikoski (os. Jalo-Kivi), joka syntyi Tampereella kyseisenä päivänä.

²⁴⁷ *Spiritisti* 1910, no. 22–24, mainossivut.

²⁴⁸ *Registeringstidning För Varumärken* 1912, no. 476.

²⁴⁹ *Mercator* 7.8.1914.

²⁵⁰ *Registeringstidning För Varumärken* 1914, no. 543, no. 544, no. 562; *Etelä-Suomen Sanomat* 8.2.1914.

²⁵¹ *Registeringstidning För Varumärken* 1920, no. 764.

toman – toiveikkouden. Hän arveli, että lukijoiden avustuksella lehteä voitaisiin julkaista taas syksystä lähtien, vieläpä ”suurina niteinä”. Hän kirjoitti: ”Ei olla kuitenkaan toivottomia, eikä sanota, että ’Spiritisti’ on kuollu. Ei, se ei saa kuolla, sitä tarvitaan. Koitan kaikkeni, viimeisempänikin, että se viimeistään syyskuussa lähtee, levätyään, taasen liikkeelle julistamaan henkisiä totuuksia.”²⁵² Jalo-Kivi päättää kirjoituksen huudahdukseen: ”Syyskuulla tavataan!” Numero jäi kuitenkin lehden viimeiseksi.

5.2. SUOMEN SPIRITISTINEN SEURA

Jalo-Kivellä oli huomattava merkitys suomalaisen spiritualismin (ensimmäisessä) järjestäytymisessä, mutta siinä ei kuitenkaan ollut kyse vain hänen yksilöllisistä intresseistään. *Spiritisti* ja Suomen Spiritistinen Seura liittyivät nimittäin 1900-luvun ensimmäisen vuosikymmenen loppupuolella esoteerisessa miljöössä tapahtuneeseen laajempaan järjestäytymiseen. Ennen spiritualistien seuratoiminnan vaiheita tarkastelenkin lyhyesti teosofian ja psyykkisen tutkimuksen organisoitumista tänä aikana.

Teosofit olivat suunnitelleet Teosofisen Seuran suomalaisen osaston perustamista jo vuonna 1897, mutta tämä ei Suomen suuriruhtinaskunnan poliittisen tilanteen vuoksi ollut vielä tuolloin mahdollista. Idean pohjalta syntyi kuitenkin epävirallinen Teosofinen keskusteluseura. Ajatus nousi uudelleen esiin suurlakon jälkeisessä vapautuneessa ilmapiirissä, jolloin perustettiin myös teosofinen aikakauslehti *Omatunto*. Keväällä 1906 suomalaiset teosofit lähettivät Teosofisen Seuran silloiselle presidentille eversti Henry S. Olcottille kirjelmän, jossa pyydettiin lupaa osaston perustamiseen. Olcott hyväksyi ajatuksen, mutta prosessin kuluessa ilmenneiden hankaluuksien ja Olcottin alkuvuonna 1907 tapahtuneen kuoleman johdosta perustaminen venyi yli vuodella. Teosofisen Seuran Suomen Osasto (vuodesta 1909 Suomen Teosofinen Seura) perustettiin lopulta syyskuussa 1907 ja sen ylisihteeriksi valittiin Pekka Ervast.²⁵³ Perustamiskokouksessa muodostettiin kansainvälisen Teosofisen Seuran sääntöjen mukaisesti seitsemän looshia: kolme Helsinkiin ja loput Oulunkylään, Viipuriin, Kurikkaan ja Nokialle. Vuoden loppuun mennessä perustettiin looshi myös Turkuun. Looshien lukumäärä jatkoi kasvuaan seuraavina vuosina ja vuoteen 1915 mennessä niitä oli jo kaksikymmentäneljä yhteensä yhdeksällätoista paikkakunnalla. Seuran jäsenmäärä oli perustamisen aikaan 155, vuoden 1907 lopussa 281 ja vuoden 1908 lopussa jo 438. Seuraavana vuonna se rikkoi viidensadan rajan ja nousi sitten maltillisesti, kunnes Suomen itsenäistymisen aikaan jäseniä oli jo 600.²⁵⁴

²⁵² *Spiritisti* 1913, no. 51–53.

²⁵³ Pohjanmaa 2007, 18–20, 26, 29–37; Ahlbäck 1995, 4, 152–73. Jalo-Kivi seurasi otaksuttavasti mielenkiinnolla hankkeen edistymistä: häneltä julkaistiin kesällä 1906 *Omatunnossa* kirjoitus, jossa hän ehdotti teosofeille järjestäytymistä osuuskunta-aatteen perustalta (Jalo-Kivi 1906c).

²⁵⁴ Pohjanmaa 2007, 47–9.

Vuonna 1907 – joitakin kuukausia ennen teosofeja – Helsingissä kerääntyi yhteen myös toisenlainen joukko esoteerisista aiheista kiinnostuneita henkilöitä. Heitä oli noin kuusikymmentä (joukossa oli tällöinkin Ervast) ja he kokoontuivat yliopiston kemian salissa tarkoituksenaan perustaa ”suurten kulttuurimaiden” tavoin psyykkisiä ilmiöitä tieteellisesti tutkiva yhdistys. Ruotsinkielinen seura sai nimekseen Sällskapet för Psykisk Forskning ja sen tavoitteeksi asetettiin ”pohtia ja tutkia tieteellisesti erikoislaatuista ja selvittämättömiä psyykkisiä ilmiöitä, kuten hypnotismia, ajatuksen siirtoa, selvänäköisyyttä ja mediumistisia ilmiöitä, kuten myös kerätä tiedonantoja koskien näkyjä ja aavistuksia, tosiunia, telepatiatapauksia, tms.”. Puheenjohtajaksi valittiin huomattavan arvovaltainen henkilö, teoreettisen filosofian professori Arvi Grotenfelt (1863–1941), joka oli herätellyt psyykkisiä ilmiöitä ja okkultismia koskevaa keskustelua akateemisissa piireissä jo 1880-luvulla.²⁵⁵ Sihteeriksi valittiin pianisti-säveltäjä Selma Kajanus (1860–1935). Hän oli tehnyt myös varsinaisen aloitteen seuran perustamiseksi, joskin ideaa oli aiemmin elätellyt jo sotilasinsinööri ja teosofi Carl Sederholm (1818–1903). Kajanus oli saanut läheisimmän sytykkeen seuran perustamiseen kuitenkin F. Faustinukselta, tanskalaiselta meedioilta, joka oli vierailut Helsingissä helmikuussa 1907.²⁵⁶

Faustinus ei ollut vain meedio: hän myös pyrki aktiivisesti paljastamaan meedioina esiintyviä huijareita²⁵⁷ ja oli siten lähempänä psyykkisiä tutkijoita kuin Jalo-Kiven kaltaisia vakuuttuneita spiritualisteja. Tällaiset ”antispiritualistit” olivat jo 1800-luvulla vakiintuneet osaksi spiritualistisen liikkeen skeptistä reunapiiriä. He olivat usein viihdetaikureita, jotka pyrkivät todistamaan, kuinka spiritualistiset ilmiöt voitiin saada aikaan pelkillä taitavilla silmäkääntötempuilla.²⁵⁸ Faustinus ei kuitenkaan ollut taikuri, eikä myöskään täysin skeptinen spiritualismia kohtaan. Hänen kriittinen suhtautumisensa meedioihin teki hänestä kuitenkin arvostetun hahmon vakavaa tieteellistä näkökulmaa tavoittelevassa Sällskapet för Psykisk Forskningissa. Samalla se teki hänestä parjatun vihollisen uskossaan herkempien spiritualistien silmissä. *Spiritisti* ottikin Faustinuksen tulevina vuosina silmätikukseen: hänen katsottiin muun muassa käyttävän ihmisten herkkäuskoisuutta hyväkseen ”oman kukkaronsa paisuttamiseksi”. Faustinuksen esiintyessä Viipurissa vuonna 1910 Jalo-Kivi matkusti jopa paikan päälle pitämään kaksi esitelmää spiritualismista, ilmeisesti varta vasten vähentääkseen Faustinuksen ”taikatemppu-illan” vaikutusta.²⁵⁹

Kajanus kuitenkin katsoi, että Faustinus oli Helsingissä vuonna 1907 pitämillään näytöksillä paitsi herättänyt yleisön mielenkiinnon psyykkisiä ilmiöitä kohtaan myös terävöittänyt tarpeellista

²⁵⁵ Aho 1993a, 163–4.

²⁵⁶ Aho 1993a, 164; Aho 1993b, 15–6, 59, 65.

²⁵⁷ Ks. Aho 1993b, 65.

²⁵⁸ Oppenheim 1985, 24–7.

²⁵⁹ *Spiritisti* 1910, no. 15, 368–9.

kriittisyyttä ”osoittamalla, kuinka helposti niinkutsutut meediat voivat pettää ihmisiä ja silmänkääntötempuillaan vakuuttaa usein myös epätavallisen tervejärkiset ihmiset”.²⁶⁰ Sällskapet för Psykisk Forskningin suhtautumista medioihin ja psyykkisiin ilmiöihin luonnehtikin toisaalta avoin kiinnostus ja toisaalta petoksia vaaniva kriittisyys, mikä mahdollisti monenlaisia painotuksia seuran sisällä. Jouko Ahon mukaan seuran kannanotoissa voidaan yleensä nähdä kaksi vastakkaista tulkintalinjaa sekä niiden väliin asettuva maltillinen ja sovitteleva kanta. *Spiritualistista tulkintaa* kannattaneet jäsenet selittivät psyykkisiä ilmiöitä henkien vaikutuksella, olivat vähemmän kriittisiä medioita kohtaan ja suhtautuivat usein myönteisesti myös muuhun okkulttiseen ajatteluun. *Luonnontieteellistä tulkintaa* kannattaneet puolestaan pyrkivät selittämään ilmiöitä neurofysiologian ja psykopatologian näkökulmasta tai kiistivät kokonaan aitojen ilmiöiden olemassaolon vedoten vilpin mahdollisuuteen. *Maltillista kantaa* edustaneet jäsenet sen sijaan etsivät ensi sijassa luonnollisia selityksiä ja suhtautuivat epäilevästi henkioppiin, mutta hyväksyivät kuitenkin usein telepatian kaltaiset selitykset.²⁶¹

Seuran alkuvuosina spiritualistinen linja oli jäsenistössä vahvimmin edustettuna, vaikka puheenjohtaja Grotenfelt oli omaksunut maltillisen kannan ja seuran aktiiveissa oli mukana myös tinkimättömiä naturalisteja. Kajanus osallistui seurassa ja sitä lähellä toimineiden rouvien järjestämiin spiritualistisiin istuntoihin, ja hänellä oli myös omasta takaa monia okkulttisiksi tulkitsemiaan kokemuksia. Myös Ervast oli aktiivinen okkulttisen tulkintakehyksen puolustaja seuran varhaisvaiheen aikana. Kolmas spiritualistisen tulkinnan kannattaja oli lehtimies ja rehtori Uno Stadius (1871–1936). Kajanuksen tavoin myös hänellä oli omiakin kokemuksia, muun muassa sairastautumalla koettu kehostapoistumiskokemus, ja hän oli vakuuttunut niiden okkulttisesta luonteesta. Toisin kuin muut seuran spiritualistit, hän myös julkaisi ajatuksiaan tulevana vuosina (mm. *Inför dödens gåta*, 1918), ja hän toimitti vuonna 1913 *Psykisk forskning* -lehteä, joka jäi kuitenkin resurssien puutteen vuoksi lyhytaikaiseksi.²⁶²

On jokseenkin merkillistä, ettei *Spiritistissä* viitata Sällskapet för Psykisk Forskningiin lainkaan koko lehden julkaisuaikana. Seuran ruotsinkielisyys ei tarjoa selitystä sen sivuuttamiselle, osasihan Jalo-Kivi hyvin ruotsia. Yksi hiljaisuutta selittävä tekijä saattaa olla seuran läheinen suhde Faustinukseen ja eräiden sen jäsenten naturalistinen asenne spiritualismia kohtaan. Kenties Jalo-Kivi ja hänen lähipiirinsä eivät tahtoneet olla tällaisen seuran kanssa missään tekemisissä? Toisaalta tämäkin selitys ontuu, sillä päätellen Jalo-Kiven muista kiistoista spiritualismin ”parjaajien” kanssa hän ei ollut ihminen joka vaikenee vastustuksen edessä. Hiljaisuus on siksikin kummallista, että seuran ja

²⁶⁰ Aho 1993a, 158–64; Aho 1993b, 15–6, 59, 65.

²⁶¹ Aho 1993a, 164–5.

²⁶² Aho 1993a, 165–9; Aho 1993b, 19, 59–65. Lehteä ei ole digitoitu enkä ole voinut perehtyä siihen tutkielmani puitteissa.

Jalo-Kiven ympärille kerääntyneiden spiritualistien välillä oli myös molempia piirejä (sekä myös teosofeja) yhdistävä henkilö, nimittäin englantilainen meedio ja psykometrikko Alfred V. Peters, joka saapui Helsinkiin ensimmäisen kerran toukokuussa 1908 – Sällskapet för Psykisk Forskningin kutsumana – ja piti kaupungissa useita näytöksiä.²⁶³ Ervast oli tavannut Petersin jo 1900-luvun vaihteessa Tukholmassa ja hänen kauttaan Ervastista oli tullut suomalaisten teosofien ystävä. Peters tutustui myös Jalo-Kiveen ja Suomen Spiritistiseen Seuraan viimeistään vieraillessaan Suomessa vuonna 1911, jolloin hän kävi näidenkin luona ja piti jopa yksityisistuntoja Jalo-Kivien asunnossa Tampereella.²⁶⁴ Petersin vierailulla vuonna 1908 saattoi olla innostavaa vaikutusta myös koko seuran perustamiseen samalla tavoin kuin Faustinuksen esiintymiset edellisenä vuonna olivat antaneet ratkaisevan kipinän Sällskapet för Psykisk Forskningin perustamiselle.

Suomen Spiritistisen Seuran ensimmäinen kokous pidettiin Helsingissä 21. maaliskuuta 1909. Tilaisuuden aloitti Veikko Palomaa luennoimalla spiritualistisista ilmiöistä. Tämän jälkeen kokouksen puheenjohtajaksi valittiin Jalo-Kivi. Puhuttuaan aluksi spiritualismin luonteesta ja tehtävästä hän luki Suomen Spiritistisen Seuran ja sen Helsingin paikallisen seuran sääntöehdotukset, jotka hyväksyttiin pienin muutoksin. Seuran ”vartioon” – kuten sen johtokuntaa nimitettiin – valittiin paitsi Palomaa, Martti Humu (Maria Ramstedt) ja Jalo-Kivi, myös ylioppilas Martti Hela, herra S. Sampo, neiti Lydia Saro ja herra A. M. Vapaa. Toisessa kokouksessa huhtikuun alussa valittiin nyt ”päävartioksi” kutsuttuun hallintoelimeen lisäksi vielä herra A. Airaksinen, herra U. Falck, herra Pietiläinen, rouva A. Ollila, herra A. Lind, herra G. Kämpe, herra A. Henriksson ja herra Kuittinen. Viimein kolmannessa kokouksessa päävartion tehtävät jaettiin jäsenille seuraavasti: puheenjohtajaksi valittiin Jalo-Kivi, varapuheenjohtajaksi Palomaa, sihteeriksi Martti Hela, varasihteeriksi U. Falck, rahastonhoitajaksi A. Airaksinen, taloudenhoitajaksi S. Sampo, ja varataloudenhoitajaksi A. Henriksson.²⁶⁵

Huomattakoon, että ylioppilas Helaa lukuunottamatta kaikki johtokunnan jäsenet esiintyivät ”herroina” ja ”rouvina” – tosin myös Ramstedtilla oli taustallaan opettajankoulutus.²⁶⁶ Voidaankin arvella, että seura muodostui pääasiassa akateemisesti kouluttautumattomista ja yhteiskunnallisesti alempiluokkaisista henkilöistä. Seura profiloituu näin työväen- ja keskiluokkaiseksi. Asiaa voidaan verrata Skällskapet för Psykisk Forskningiin, jonka jäsenistöstä noin neljäsosa oli akateemisesti koulutettua, kun taas yli puolet jäsenistä olivat täälläkin vain herras- ja rouvasväkeä. Akateemisesti koulutetut jäsenet nousivat kuitenkin suhteettoman näkyvään asemaan seuran toiminnassa, mikä kenties

²⁶³ Aho 1993b, 65–74; *Spiritisti* 1909, no. 1, 11–2; *Tietäjä* 1908, no. 7–8, 234–247; *Tietäjä* 1909, no. 5–6, 173–181.

²⁶⁴ *Spiritisti* 1911, no. 31–33, 107–8.

²⁶⁵ *Spiritisti* 1909, no. 4, 97–8.

²⁶⁶ Harmainen 2013, 79.

antoi sille Jalo-Kiven ja Suomen Spiritistisen Seuran jäsenten näkökulmasta turhan akateemisen leiman ja vähensi tätä kautta seurojen kosketuspintoja.²⁶⁷

Tieto seurasta levisi pian Tampereelle. Ramstedt luennoi kaupungissa toukokuun alussa ihmisestä ja tämän suhteesta henkimaailmaan. *Spiritistin* mukaan ”[y]leisöä oli kertynyt koko avara sali täpösen täyteen” ja Ramstedt sai ”luentonsa lopussa innokkaita suosionosoituksia kuuliakunnalta”. Luennon jälkeen pidettiin välittömästi Tampereen Spiritistisen Seuran perustava kokous, johon ilmoittautui ”koko joukko jäseniä”. Varsinaisessa perustavassa kokouksessa 9. toukokuuta päätettiin seurata toistaiseksi Helsingin seuran sääntöjä. Puheenjohtajaksi valittiin K. V. Savia, sihteeriksi Ida Hiillos ja rahastonhoitajaksi J. E. Aarnio.²⁶⁸ Toimihenkilöiden vähyys viittaa ehkä siihen, ettei spiritualismi saanut Tampereella yhtä suurta kannatusta kuin Helsingissä, missä pelkästään päävartioon valittiin viisitoista henkilöä. Kiinnostus ei tosin ollut aivan mitätöntäkään, sillä heinäkuussa jäsenten kokonaismääräksi mainitaan jo viisikymmentäyksi.²⁶⁹ Helsingin seuran kokonaisjäsenmäärä ei ole missään vaiheessa tiedossa, mutta toimihenkilöiden määrästä voidaan päätellä, ettei se ollut ainakaan Tampereen seuraa vähäisempi. Jäsenmäärää voidaan myös verrata Suomen Teosofiseen Seuraan, jossa jäseniä oli seuraa perustettaessa vuonna 1907 sataviisikymmentäviisi ja Suomen Spiritistisen Seuran perustamisvuonna jo viisisataa. Järjestäytyneiden teosofien määrä epäilemättä suuresti ylitti spiritualistien määrän, mutta kun pelkästään Tampereen Spiritistisessä Seurassa oli perustamisvuonna viisikymmentäyksi jäsentä, ei spiritualistien lukumäärä kenties jäänyt sittenkään aivan mitättömäksi suhteessa teosofeihin.

Mielenkiintoinen tietolähde spiritualistisen toiminnan laajuudesta ja laadusta on Suomessa vuonna 1911 vierailleen Alfred V. Petersin englantilaiseen *Light* -lehteen kirjoittama ja *Tietäjään* suomennettu kirjoitus matkastaan suomalaisten teosofien ja spiritualistien luokse. Hän oli tuolloin ollut Jalo-Kiven vieraana ja ilmeisesti keskustellut tämän kanssa suomalaisten spiritualistien tilasta, joten hänen tietonsa luultavasti heijastavat enemmän tai vähemmän tämän näkemyksiä. Peters kirjoitti:

Paljon ei ole spiritistejä Suomessa, mutta Tampereella on heillä seura.²⁷⁰ [...] Koko Suomessa lienee *n. kolmesataa spiritistiä* ja he työskentelevät suurissa vaikeuksissa, koska maa on pieni

²⁶⁷ Aho 1993b, 30–1.

²⁶⁸ *Spiritisti* 1909, no. 5, 124.

²⁶⁹ *Spiritisti* 1909, no. 7, 176.

²⁷⁰ Peters ei mainitse Helsingin seuraa, joka kuitenkin tuskin oli kokonaan kuihtunut näinä vuosina. Kenties kyse on vain virheestä, mutta mahdollista on sekin, että Jalo-Kiven muutettua Tampereelle myös seuran johto ja pääpaino siirtyivät sinne. Tämä tietenkin jälleen korostaisi hänen merkitystään suomalaisen spiritualismin ensimmäisessä järjestäytymisessä.

eikä siinä ole paljon suuria kaupunkeja. On monta pientä kaupunkia, jotka tuskin ovat muuta kuin kyliä, ja näissä on papeilla suuri vaikutusvalta.²⁷¹

Petersin antamaa spiritualistien lukumäärää on mahdotonta vahvistaa, mutta se vaikuttaa hyvinkin mahdolliselta. Mielenkiintoista on myös, että Peters näki spiritualismin selvästi urbaanina ilmiönä. Toisaalta pyrkimystä laajentaa seuran toimintaa myös maaseudulle osoittaa se, että Suomen Spiritistisen Seuran säännöt jaettiin *Spiritistin* mukana maaseututilaajille ja ilmoitettiin, että haaraosastoja saattoi perustaa missä vain saatiin koottua seitsemän henkilöä yhteen.²⁷² En ole kuitenkaan löytänyt tietoja muiden kuin Helsingin ja Tampereen osastojen olemassaolosta.

Loppukesästä 1909 seurassa perustettiin elitistisempi ”sisempi piiri” niille jäsenille, ”jotka ovat lupautuneet kieltäytymään lihan syönnistä, alkohoolin nauttimisesta, sekä viettämään säännöllistä, siveellistä elämää”. Vuoteen 1913 mennessä sisäpiiriin liittymisen ehdoksi oltiin asetettu kahden vuoden jäsenyys ulkopiirissä. Tällöin todettiin myös, että seuraan saattoi liittyä kuka tahansa ”rotuun, uskontoon tai yhteiskunnalliseen asemaan katsomatta”, ainoana ehtona oli ”yleisen veljeyden periaatteen” omaksuminen.²⁷³ Nämä huomiot paljastavat, kuinka paljon seura lainasi Teosofiselta Seuralta: vaatimus seitsemästä henkilöstä haaraosaston perustamiseksi, seuran jakaminen ulko- ja sisäpiiriin, sekä seuran jäsenyyden ehtoja koskevat fraasit oli kaikki lainattu teosofeilta.²⁷⁴

Seuran toiminta alkoi vilkkaana, etenkin Helsingissä. Sunnuntaisin pidettiin luentotilaisuuksia (raittiusseura Koiton salissa), joissa puhuivat lähinnä Palomaa ja Ramstedt. Keväällä perustettiin Helsingin Spiritistisen Seuran Keskusteluseura, joka järjesti aktiivisen alkuvuoden huipentumana kesäkuussa Hakasalmen puistossa ”spiritualistisen kesäjuhlan”, josta tahdottiin ”saada aikaan yhteinen juhla luonnon suuressa temppelissä kaikkien henkisten rientojen harrastajille.”²⁷⁵ Johdannossa esittelemäni aikakauden terminologian mukaisesti voidaan päätellä, että tarkoitus oli koota yhteen varsinaisten spiritualistien – ”spiritistien” – ohella myös muiden ”spiritualististen” liikkeiden kannattajia, etenkin teosofeja, joiden Jalo-Kivi (vielä tähän aikaan) näki seisovan yhdessä rintamassa dogmaattista kirkkoa ja materialismia vastassa. Yhtenä puhujana juhlassa olikin Suomen Teosofisen Seuran ylisiihteri Ervast. Tapahtuma oli onnistunut ja paikalle kerrotaan lipunmyynnin perusteella saapuneen noin neljäsataa henkilöä. Ohjelmassa oli puheiden ohella runonlausuntaa ja kööri lauluntaa, ja ”muun ohjelman loputtua karkeloi nuorempi polvi vielä puistossa”.²⁷⁶

²⁷¹ Peters 1911. Kursiivit lisätty.

²⁷² *Spiritisti* 1909, no. 4, 97–8. Sääntöliitettä en ikäväkseni ole löytänyt.

²⁷³ *Spiritisti* 1909, no. 8; *Spiritisti* 1912, no. 48; *Spiritisti* 1913, no. 49.

²⁷⁴ Pohjanmaa 2007, 12, 14–5, 30, 34; Jokipii 1937, 39–40; Godwin 2013, 21, 26–7.

²⁷⁵ *Spiritisti* 1909, no. 6.

²⁷⁶ *Spiritisti* 1909, no. 7.

Suomalaisten spiritualistien toiminnasta ja tietolähteistä Peters kirjoitti seuraavasti:

Spiritisteillä ei ole mediumeja ja heidän kokouksensa käytetään vain spiritismistä keskusteleminen. He nojautuvat vieraskielisiin aikakauslehtiin, varsinkin tanskalaiseen 'Sandhedssögrenen' –iin, mutta tuo pieni joukko pysyy urheasta koossa.²⁷⁷

Tieto varsinaisten meedioiden puutteesta pitää varmaankin paikkansa. Syksyllä 1909 seurassa nimittäin yritettiin saada ulkomailta medio Suomeen pitämään istuntoja.²⁷⁸ Suunnitelma ei kuitenkaan vaikuta toteutuneen. Pienimuotoisia spiritualistisia istuntoja seuran jäsenten yksityisissä istuntopiireissä kuitenkin epäilemättä pidettiin runsaasti vailla varsinaisia medioitakin. Viitteitä näihin löytyy satunnaisesti *Spiritististä*.²⁷⁹

Suomen Spiritistisen Seuran vaiheiden seuraaminen muuttuu hankalaksi loppuvuodesta 1909, jolloin *Spiritistissä* lakattiin julkaisemasta referaatteja sen kokouksista. Syytä tähän tiedustelleelle lukijalle Jalo-Kivi vastasi, ettei kokouksissa käsitelty kovinkaan mielenkiintoisia asioita ja referaatit veivät tilaa palstatilaltaan muutenkin ahtaasta lehdestä.²⁸⁰ Täysin seuraa koskevat tiedot eivät kuitenkaan loppuneet. *Spiritistissä* raportoitiin myöhemmin etenkin suhteista kansainväliseen spiritualistiseen liikkeeseen. Keväällä 1910 seuralla oli (tuntemattomaksi jäänyt) edustaja Brysselissä pidetyssä ensimmäisessä spiritualistien kansainvälisessä kongressissa. Seuraavana keväänä Jalo-Kivi, hänen vaimonsa ja eräs H. Hakulinen puolestaan ottivat Kööpenhaminassa osaa ensimmäiseen pohjoismaisten spiritualistien kongressiin.²⁸¹

Nämä matkat ovat erityisen mielenkiintoisia ja osoittavat suomalaisen spiritualismin olleen tiiviissä yhteydessä kansainväliseen liikkeeseen, joka siitä päätellen, että kyse oli molemmissa tapauksissa ensimmäisestä kongressista, näyttää 1910-luvun alussa vasta pyrkineen kansainväliseen järjestäytymiseen ja verkostoitumiseen. Aiemmin järjestäytyminen oli ollut suurimmaksi osaksi maakohdasta, ja esimerkiksi Englannissa jo tämäkin oli aiheuttanut vaikeuksia spiritualististen piirien taistellessa keskenään.²⁸² Vaikka Suomen Spiritistinen Seura perustettiin varsin myöhään verrattuna muihin Euroopan maihin, oli se kuitenkin spiritualistisen järjestäytymisaallon harjalla, ottamassa osaa pyrkimykseen luoda kansainvälisesti kommunikoiva liike: tavoite, joka kuitenkin lopulta toteutui

²⁷⁷ Peters 1911.

²⁷⁸ *Spiritisti* 1909, no. 10, 250; *Spiritisti* 1909, no. 11, 274.

²⁷⁹ Esim. *Spiritisti* 1911, no. 31–33, 'Elämän toivoretki'. Kirjoitus itsensä Kristuksen yksityisessä istuntopiirissä maaliskuun 7. päivänä antamasta vertauksesta.

²⁸⁰ *Spiritisti* 1910, no. 15.

²⁸¹ *Spiritisti* 1910, no. 16, 382–3; *Spiritisti* 1910, no. 22–24, 80–2; *Spiritisti* 1912: no. 37; *Spiritisti* 1911, no. 31–33, 107–8

²⁸² Oppenheim 1985, 49–57.

kunnolla vasta vuonna 1923 Lontoossa perustetun Kansainvälisen Spiritualistisen Liiton myötä. Tiedossani ei ole, toimiko Suomen Spiritistinen Seura vielä tällöin ja saattoiko se ottaa osaa tähän yhteenliittymään. Sen sijaan myöhempi Suomen Spiritualistinen Seura liittyi siihen 1940-luvulla, samoin kuin myös ensimmäisen maailmansodan jälkeen perustettuun Pohjoismaisten Spiritualistien Liittoon.²⁸³ Spiritualistien kansainvälinen järjestäytyminen on Suomessa sekä myöhempien spiritualistien keskuudessa että myös tutkimuksessa nähty osana ensimmäisen maailmansodan kauhuihin ja suureen kuolleisuuteen liittyvää spiritualismin uutta nousua.²⁸⁴ Näyttää kuitenkin siltä, että prosessi oli vahvasti käynnissä jo vuosia ennen sodan alkamista – ja ensimmäisen aallon suomalaiset spiritualistit olivat siinä tiukasti mukana.

Vuonna 1912 suomalaisten spiritualistien keskuudessa heräsi mielenkiintoinen tuuma: *Spiritisti* ilmoitti, kuinka ”usealta taholta” oltiin ehdotettu, että Suomeen perustettaisiin yhdistyksen lisäksi spiritualistinen *seurakunta*, joka toimisi yhdyssiteenä spiritualistien välillä ja vapauttaisi jäsenensä ”kirkon pakkoholhouksesta”. Jalo-Kivi arveli perustamisen mahdolliseksi vuonna 1889 asetetun eriuskolaislain puitteissa – joka mahdollisti protestanttiset uskonyhteisöt kirkon ulkopuolella – sillä ”onhan spiritualistinen liike kristinopin pohjalla enemmän kuin mitä kirkon opetus on”.²⁸⁵ Hän pyysi lukijoilta mielipiteitä asiasta. Palautetta tuli seuraavaan numeroon mennessä niin paljon, että asia otettiin vakavaan harkintaan. Seurakunnan nimenä esiintyy nyt ”Suomen Kristillinen Spiritistinen Seurakunta”. Laki edellytti seurakunnalta uskontunnustusta. Yhtenä mahdollisuutena ehdotettiin meedio Marie Tychsenin kautta henkimaailmasta saatua uskontunnustusta, joka sisältönsä puolesta viittasi voimakkaasti kristilliseen traditioon. Toinen ehdotus on *Spiritistiin* painettu ilman tietoja sen alkuperästä. Pidän mahdollisena, että tämä hieman kömpelö teksti oli lähtöisin Jalo-Kiven itsensä kynästä:

Me uskomme kaikkivaltiaan isän, Jumalan, joka on kaiken luoja ja ylläpitäjä.

Me uskomme Jeesukseen Kristukseen, ja tunnustamme hänen meille tieksi, totuudeksi ja elämäksi.

Me uskomme Pyhään Henkeen, joka vaikuttaa uskonnollista uudestasyntymistä, sydämmien heräämistä suureen maailman voittavaan rakkauteen ja uskoon, raamatun todelliseen Vapahtajaan.

²⁸³ Kontio 1996, 15.

²⁸⁴ Leskelä-Kärki 2006, 262–3; Kontio 1996, 15. Leskelä-Kärki viittaakin tässä yhteydessä nimenomaan Kontion historiikkiin. Ensimmäisestä maailmansodasta käännekohtana mainitsevat Oppenheim (1985, 2, 377) ja Owen (1989, 167).

²⁸⁵ *Spiritisti* 1912, no. 41–42, 145–6.

Me uskomme kaikkien lopulliseen pelastukseen ja kaikkien uudestaan asettamiseen. Samalla kuin uskomme tämän niin tunnustamme syyn ja seurauksen mukaiseen rangaistukseen synnillisestä elämästä, mutta me uskomme myöskin armon ja anteeksiantamuksen, ansaitsemattomaan rakkauteen.²⁸⁶

Seurakunnasta ei enää tämän jälkeen löydy mitään tietoja lehdestä. On tuskin mahdollista, että ajatus realisoitui ainakaan virallisessa muodossa. Jalo-Kiven toiveista huolimatta spiritualistinen seurakunta – kaikesta väitetystä kristillisyydestään huolimatta – tuskin mahtui eriuskolaislaissa tarkoitettujen uskonyhteisöjen joukkoon. Tapaus osoittaa kuitenkin selvästi ja mielenkiintoisesti, millaisena Jalo-Kivi ja Suomen Spiritistisen Seuran jäsenistö hahmottivat spiritualismin: sen kristillisuus oli heille nähtävästi itsestäänselvyys, ja vaikka tässä toistettu uskontunnustus saattoikin olla jossain määrin viranomaisia varten viilattu, ei tämän vakaumuksen syvyyttä ole tarpeen epäillä. Tulen palaamaan tähän aiheeseen pitkällisemmin tutkielmani toisessa osassa.

Vielä aivan *Spiritistin* viimeisisissä numeroissa kaikkia Suomen ”spiritistisiä piirejä” kehoitettiin liittymään Suomen Spiritistiseen Sirkkeliin – joksi seuran nimi oli nähtävästi muutettu.²⁸⁷ Sirkkelin puheenjohtajaksi mainittiin V. P. Itkonen,²⁸⁸ kun taas Jalo-Kivi toimi nyt sihteerinä. Hänen merkityksensä seurassa ei kuitenkaan ollut nähtävästi vähentynyt, sillä kaikki yhteydenotot kehoitettiin tekemään hänen kauttaan. Sirkkeli ilmoitti toimivansa yhdyssiteenä kaikkien suomalaisten spiritualistien kesken ja olevansa päävartionsa kautta yhteydessä myös kansainväliseen liikkeeseen. Sen tehtävänä oli saattaa jäsenensä spiritualististen ja psyykkisten tutkimusten pariin ja tutustuttaa laajempia piirejä aiheeseen luento- ja keskustelutilaisuuksien kautta. Sirkkelin lisätehtäväksi mainittiin jäsentensä turvana oleminen ja näiden taloudellinen auttaminen sikäli kuin ”keskinäisen avunannon kassassa” riitti varoja.²⁸⁹ Tämä ajatus heijastaa hyvin Jalo-Kiven varhaisempia pyrkimyksiä ahdingossa olevien auttamiseen. Ottaen kuitenkin huomioon, että ilmoitus julkaistiin toiseksi viimeisessä numerossa ennen *Spiritistin* vararikkoa, voidaan kyseisen avun katsoa olleen parhaimmillaankin varsin nimellistä, ainakin mikäli seuran ja lehden taloudelliset tilanteet olivat missään määrin yhteydessä toisiinsa. Mainittakoon, että myös teosofit puuhasivat vuonna 1913 ”veljeyspankkia”, josta tosin aiottiin annettavaksi lainaa lähinnä teosofisiin tarkoituksiin.²⁹⁰ Nämä myöhäiset maininnat näyttäisivät

²⁸⁶ *Spiritisti* 1912, no. 42–43, 131.

²⁸⁷ Termi ”sirkkeli” on epäilemättä johdettu englanninkielisestä termistä ”circle” (piiri), joka esiintyy usein okkulttisten seurojen yhteydessä.

²⁸⁸ Mahdollisesti aiemmin mainittu Vilho ”Mooses” Itkonen?

²⁸⁹ *Spiritisti* 1912, no. 48; *Spiritisti* 1913, no. 49.

²⁹⁰ Pohjanmaa 2007, 44–5.

viittaavan siihen, että vaikka *Spiritisti* lakkasikin vuonna 1913 ilmestymästä, oli Suomen Spiritistinen Seura/Sirkkeli edelleen voimissaan ja jatkoi toimintaansa luultavasti tämän jälkeenkin.

II Taistelua monella rintamalla

1. Materialismin uhka

1.1. KIRKON- JA USKONNONVASTAISUUDEN NOUSU SUOMESSA

Erityisen tärkeä aatekonteksti koko modernisoituvan tiede- ja uskontoajattelun samoin kuin tarkemmin Jalo-Kiven kannalta on ”tieteellinen naturalismi”. Tällä viitataan Egil Aspremia seuraten 1800-luvun jälkipuoliskolla syntyneeseen intellektuaaliseen liikkeeseen, jonka vaikutusalue ulottui tiedeyhteisön sisäisistä diskursseista aina yhteiskunnallisiin ja maailmankuvallisiin keskusteluihin sekä populaareihin mielipiteisiin saakka. Liike pitää sisällään useita paikallisia suuntauksia: Saksassa on puhuttu ”tieteellisestä materialismista” ja Ranskassa sosiologi Auguste Comten mukaan ”comtelaisesta positivismista”. Tässä käyttämäni termiä on käytetty etenkin Englannissa.²⁹¹

Tieteellisen naturalismin juuret ovat valistusfilosofien – etenkin Locken, Humen ja Kantin – inhimillisen tiedon rajoja kartoittaneessa ajattelussa, josta saadut vaikutteet muodostivat taustan 1800-luvun tieteessä käydyille keskusteluille. Varsinainen itsetietoinen liike tieteellisestä naturalismista muodostui vuosisadan puolivälissä. 1860-luvulla viktoriaanisen tieteen keskeiset hahmot – mm. T. H. Huxley, John Tyndall ja Herbert Spencer – perustivat epämuodollisen keskusteluseuran, jossa he pohtivat tieteen luonnetta ja merkitystä modernisoituvassa yhteiskunnassa. Pohdinnan taustalla oli Englannin kirkon närkästystä herättänyt vaikutusvalta yliopistollisessa ja yhteiskunnallisessa elämässä. Tieteelliset naturalistit tahtoivat korvata papiston tiedemiehillä ja tuoda modernin tieteen kaikkea yhteiskunnallista toimintaa ohjaavaksi periaatteeksi. He tahtoivat myös korvata uskonnolliset käsitteet uudella, moderniin teolliseen maailmaan sopivalla *tieteellisellä maailmankuvalla*. Kuten Asprem huomauttaa, tämä tavoite asettaa heidät ambivalenttiin suhteeseen Weberin lumouksen haihtumisen jälkeisen tiedeihanteen kanssa: heidät voidaan nähdä lumouksen haihtumisen kannattajina siinä mielessä, että he pyrkivät nostamaan tieteen ainoaksi tiedolliseksi auktoriteetiksi, mutta kieltäessään

²⁹¹ Asprem 2014, 68.

uskonnon ja tieteen keskinäisen riippumattomuuden ja maailmankuvallisen relativismin he samalla hylkäsivät aksiologisen ja metafysisen skeptismin periaatteet.²⁹²

Naturalistinen maailmankuva perustui erityisesti kolmelle 1800-luvun puolivälin suurelle teieteelliselle teorialle – aineen atomiteorialle, energian säilyvyysteorialle ja evoluutioteorialle – sekä käsityksille luonnon jatkuvuudesta ja kaiken elämän yksimuotoisuudesta. Maailmankuvan yleiset piirteet voidaan hahmotella seuraavasti. Kaikki elämä on kehittynyt evolutiivisesti samasta alkukantaisesta ”protoplasmasta”, eikä ihmisellä tämän vuoksi ole minkäänlaista erityisasemaa muiden elolisten olentojen joukossa. Samoin kaikki oleva, niin elollinen kuin elotonkin, koostuu yhdestä ainosta substanssista: atomistisesti ymmärretystä aineesta. ”Sielu” ja ”tietoisuus” ovat näin ollen joko pelkkiä epätieteellisiä ilmaisuja, joista on luovuttava, tai luonnollisia ilmiöitä, jotka palautuvat aineellisen organismin toimintaan. Energian pysyvyyden laki puolestaan tekee kaikenlaiset ihmeet mahdottomiksi: maailma on luonnollisten lakien hallitsema ”suljettu järjestelmä”, jonka toimintaan mikään tämän järjestelmän ulkopuolinen – ”yliluonnollinen” – toimija tai voima ei voi puuttua. Koko modernisoituvaa mielenmaisemaa hallinnut edistyksen idea oli niin ikään tärkeä osa naturalistista maailmankuvaa. Tälläkin idealla oli merkittäviä seurauksia siihen, kuinka naturalistit suhtautuivat uskoon: Comten mukaan ihmisajattelu kehittyi teologisen ja uskonnollis-metafysisen vaiheen kautta ”positiivisen tiedon” vaiheeseen, ja englantilaisen antropologi J. G. Frazerin teos *The Golden Bough* heijasti samaa kulttuurievoluutiivista käsitystä lainomaisesta kehityksestä, jonka suunta oli uskonnosta ja metafysiikasta kohti empiiris-tieteellistä ajattelua. Valistuksesta kumpuavaa utilitarismia puolestaan kuvastaa se, että koska naturalisteille tieteellinen tieto perustui maailmaa ohjaavien lakien objektiiviseen ymmärtämiseen, se oli myös uskonnollisia näkemyksiä hyödyllisempää. Kaikki nämä ideat yhtyivät tieteellisten naturalistien pyrkimyksessä rakentaa koherentti ja johdonmukainen maailmankuva eri tieteenalojen edistyneimpien tulosten perustalta.²⁹³

Naturalistista maailmankuvaa propagoineet piirit olivat suhteellisen pieniä eivätkä suinkaan edustaneet koko tiedekentän näkemyksiä. Niihin kuuluneet henkilöt kohosivat kuitenkin usein merkittäviin yhteiskunnallisiin ja akateemisiin asemiin ja saattoivat täten levittää naturalistista tiede- ja maailmankuvaa huomattavan laajalle. Apsremin mukaan 1900-luvun alkuun mennessä tieteellinen naturalismi nähtiinkin tiedepiirien ulkopuolella yleensä ”oikeana” kuvana siitä, ”mistä tieteessä oli kyse, kuinka se ymmärsi maailman ja ihmisen, ja missä suhteessa se oli uskonnollisesti merkityksellisiin kysymyksiin. Toisin sanoen, viktoriaaninen naturalismi tarjosi keskeisen epistemologisen taustan, jonka puitteissa 1900-luvun alussa käytiin keskustelua tieteestä ja maailmankuvasta.” Tiedepii-

²⁹² Asprem 2014, 67–71.

²⁹³ Asprem 2014, 71–3.

rien ulkopuolella naturalistinen tiede- ja maailmankuva kuitenkin yksinkertaistui ja sen sitoutuneisuus tiettyyn paikallis-historialliseen tilanteeseen hämärtyi, mikä teki mahdolliseksi, että se jatkoi elämäänsä sitkeästi vielä sittenkin, kun sen eräät keskeiset elementit olivat tieteellisesti katsoen jo auttamattomasti vanhentuneita. Esimerkiksi sen ”materialistinen” käsitys aineen luonteesta perustui daltonilaiseen atomiteoriaan, joka oli alkanut horjua jo 1870-luvulla ja tuli kumotuksi, kun subatominen hiukkasmaailma avautui fyysikoiden teoretisoinnille. Asprem toteaaakin, että viktoriaanisen naturalismin yksinkertaistettu, ylikoherentti ja ajan kuluessa vääristynyt kuva tieteestä ja sen tuloksista antoi perustan myös erityiselle *myytille* tieteen luonteesta. Sittemmin tämä myytti sai – ironisesti – erityisen voimakkaan aseman nimenomaan naturalismia *vastustavissa* piireissä, joissa alun perin optimistiseksi tarkoitettu naturalistinen tiedekuva oli käännetty pääläelleen ja tulkittu negatiivisessa valossa, jolloin tiede tuli ymmärretyksi materialistis-reduktionistisena ja kaikkea henkistä vastustavana voimana modernissa maailmassa.²⁹⁴

Kuten Englannissa myös Suomessa naturalistinen tiedekuva ja maailmankatsomus muovautuivat 1880-luvulla kirkon ja kristinuskon yhteiskunnalliseen asemaan kriittisesti suhtautuneissa keskusteluissa. Tässä ”80-lukulaisessa” keskusteluilmapiirissä oli kyse juuri ”tieteen” ja ”uskonnon” välisestä taistelusta ja siitä, kummalle tuli antaa etusija yhteiskunnallisessa elämässä, mutta keskustelu levisi näistä käytännön kysymyksistä syväluotaavaan maailmankuvalliseen väittelyyn kristinuskon totuudesta ja oikeasta tulkinnasta sekä uskonnon ja tieteen yleisestä suhteesta ja merkityksestä. Aihe ei koskettanut pelkästään naturalisteja ja kirkon edustajia vaan keskusteluun osallistuivat niin liberaalin uskonnon edustajat kuin vapaakirkollisetkin tahot. Yleinen ilmapiiri oli kriittinen valtiokirkkoa kohtaan: naturalistit, liberaalit ja vapaakirkolliset olivat yhtä mieltä kirkon rakenteellisesta ja opillisesta vanhentuneisuudesta. Siinä missä naturalisteille kyse oli samalla kristinuskon yleisestä torjuttavuudesta, tahtoivat vapaakirkolliset ja liberaalit tahot kuitenkin säilyttää kristinuskon ”todellisen” sanoman ja luopua vain tietyistä kirkollisen kristinuskon piirteistä.²⁹⁵

Kristinuskon perinteisten muotojen arvostelua oli esiintynyt sivistyneistössä ja myös uudistus-henkisessä papistossa jo 1800-luvun alkupuolella, mutta varsinaista uskonnonvastaisuutta ei vielä tällöin suuremmin koettu.²⁹⁶ 1870-luvulle tultaessa keskusteluissa korostui uskonnollinen liberalismi, joka pyrki kristinuskon ja modernien tieteellisten näkemysten väliseen synteisiin. Sivistyneistössä olikin jo pitkään muotoutunut kriittinen keskustelualue, josta naturalismi sai 1880-luvun taitteessa vankan kasvualustan. Varsinainen kirkonvastainen ”rajuilma” – kuten Mikko Juva on sitä nimittänyt – puhkesi vuonna 1884, jolloin Ruotsin liberaalin uusprotestanttisen suunnan johtohahmo Carl v.

²⁹⁴ Asprem 2014, 86–9.

²⁹⁵ Juva 1960, 9–63.

²⁹⁶ Klinge 2006, 298–304.

Bergen luennoi Helsingissä. Hänen näkemyksensä eivät olleet Suomessa mitenkään uusia – hän kannatti kehitysoppia, tahtoi puhdistaa kristinuskon ”dogmaattisesta” painolastista ja saattaa kristinuskon ja tieteen keskinäiseen sopusointuun – mutta vierailun herättämä keskustelu paljasti sivistyneistössä kyteneen kriittisyyden ja nostatti lehdistössä kiivaan keskustelun tieteestä, uskonnosta ja kristinuskosta.²⁹⁷

Keskustelun kuluessa kuultiin varsin selkeästi tieteellisen naturalismin mukaisia puheenvuoroja. Esimerkiksi kasvifysiologi Fredrik Elfving argumentoi, etteivät tieteellinen ja uskonnollinen maailmankuva olleet järjellisesti yhteensovitettavissa, sillä tiede oli osoittanut, ettei luonnonlakien hallitsemassa maailmassa ollut tilaa uskonnon olettamille henkiolennoille ja ihmeille. Kehityksen myötä uskonnollinen maailmankatsomus olikin hänen mukaansa hiljalleen kuihtumassa pois.²⁹⁸ Elfving kuului nuoreen ruotsinkieliseen ylioppilaspolveen, jonka parissa naturalismi oli 1880-luvun alussa levinnyt jo miltei itseisarvoksi, niin että vuonna 1883 perustetussa ylioppilasyhdistys Verdandissa kysymykseen uskonnon ja tieteen suhteesta suhtauduttiin yleensä jopa välinpitämättömästi. Juva katsoo tämän johtuneen siitä, että nuoren ruotsinkielisen sivistyneistön mielissä kysymys oli jo ratkaistu tieteen hyväksi eikä kristinuskon vastustamiseen tahdottu enää uhrata aikaa ja voimia.²⁹⁹ Asennoituminen käy hyvin ilmi myös Hjalmar Neiglickin – joka Juvan mukaan oli sukupolvensa ”tunnustettu johtaja ja kahdeksankymmentäluvun varsinainen suomenruotsalainen teoreetikko” – vuonna 1885 pitämästä esitelmästä. Neiglick korosti Comten ja Frazerin tavoin kehitysoopin kulttuurista merkitystä toteamalla, että hänelle maailma oli tieteelliseen katsomukseen johtavan ”kehityksen lain” alainen. Hänelle kirkko ei ollut enää merkittävä vastustaja tässä kehityksessä vaan varsinainen taistelu oli käytävä filosofisella tasolla, Suomessa filosofista ajattelua hallinnutta (snellmanilaista) spekulatiivista filosofiaa vastaan kokeellisen filosofian puolesta. Tieteellisen naturalismin mukaisesti hän korosti empiirisen tiedon käytännöllisyyttä ja merkitystä yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisussa.³⁰⁰

Nuori ruotsinkielinen ylioppilaspolvi jättäytyi näin suurelta osin sivuun naturalismin ja kristinuskon välisestä väittelystä ja suuntasi energiansa tärkeämpinä pitämilleen alueille. Väittelyn naturalistisen osapuolen keskiössä olivatkin 1880-luvulla toisaalta ruotsinkielisen sivistyneistön vanhempi polvi – etenkin porvoolainen oikeusneuvosmies Theodor Lindh sekä turkulainen lehtori ja sanomalehtimies Gustaf Cygnaeus – ja toisaalta nuorempi suomenkielinen ylioppilaspolvi, jonka radikaalit keskittyivät etenkin Savo-Karjalaiseen Osakuntaan ja muodostivat vuosikymmenen lopulle tultaessa

²⁹⁷ Juva 1960, 9–14.

²⁹⁸ Juva 1960, 15–8.

²⁹⁹ Juva 1960, 29–31.

³⁰⁰ Juva 1960, 31–6. Neiglickistä ks. myös Jalava 2005, 241–8.

”nuorsuomalaisten” vaikutusvaltaisen ryhmittymän. Sen keskiössä oli Järnefeltin, Ahon ja Erkon veljesten ohella myös – ennen 1800-luvun loppuvuotia – Matti Kurikka.³⁰¹ Kirkkoa kritisoitiin – kuten jo uskonnolliset liberaalit olivat tehneet – erityisesti sen ”dogmaattisuuden” vuoksi: jumalalliseen ilmoitukseen ja kirkkotraditioon perustuvat ja vain niiden auktorisoimat opinkappaleet koettiin epätieteellisinä sekä älyllisesti ja eettisesti vahingollisina. Niitä pidettiin syypäänä siihen, että kirkko oli kaikkina aikoina kiivaasti vastustanut tieteen kehitystä ja siten ihmiskunnan yleistä edistystä. Osakuntalehdessä kirjoitettiin vuonna 1884 seuraavasti:

Teologit vain pysyvät vanhassa systeemissään, eivät uskalla kirkon oppia vastustaa, eivät uskalla panna oman kokemuksensa ja järjellisen ajattelemisensa kautta selville saatuja kysymyksiä korkeammalle kuin nuo ijankaikkiset dogmit ja hullut sofistiset määritelmät semmoisista kuvailluista asioista, jotka ovat ulkopuolella kaikkea tervejärkisen ihmisen ajatuskykyä, mutta ovat hengellisen hourauksen kautta pilautuneitten ihmisten mielikuvituksia ja runollisia kuvauksia, suoraan sanoen itsevaltaisia otaksumia.³⁰²

Seuraavana vuonna osakuntalehden toimitus ilmoitti ohjelmansa keskeiseksi tavoitteeksi vapaan ajattelun ja järjenmukaisen arvostelun uskonnon alalla. Samassa hengessä kirjoitti myös Lindh arvostellessaan A. F. Granfeltin vuonna 1884 julkaisemia apologioita. Hän hyökkäsi Granfeltia vastaan jopa persoonallisella tasolla ja tuomitsi tämän apologiat silkaksi epätieteelliseksi loruksi. Myös Cygnaeus asettui Lindhin kannalle, vaikka pitikin tämän todistelua paikoin väkinäisenä.³⁰³

Tieteellisen naturalismin mukaista oli, ettei väittely uskonnon ja tieteen suhteesta pysytellyt Suomessakaan Weberin tiedeihanteen puitteissa vaan laajeni vaivattomasti myös eettisten ja metafyyssisten kysymysten alueelle yleiseksi maailmankatsomukselliseksi väittelyksi. Niinpä Lindh arvostelikin Granfeltin yleisen epätieteellisyyden ohella hänen puolustamiansa opinkappaleita myös sisällöllisesti ja eettisesti. Tulilinjalle joutuivat erityisesti opit Jumalan kolminaisuudesta, Jeesuksen jumaluudesta, ikuisesta kadotuksesta ja Jeesuksen sovituskuolemasta. Kadotusopin Lindh katsoi olevan täysin yhteensopimaton Jumalan väitetyn rakkauden kanssa: ihminen, joka antaisi lapselle elämän tietäen tämän joutuvan ikuiseseen kadotukseen, olisi hänen mielestään ”peto” ja ”arvoton sekä isän että ihmisen nimeen”, eikä ollut käsitettävissä, miten samoin toimiva Jumala saattaisi olla samaan aikaan itse rakkaus. Samoin ajatus Jeesuksen sovituskuolemasta oli Lindhille mahdoton hyväksyä moraaliselta kannalta, sillä sen ytimenä oli käsitys syyttömän rankaisemisesta syyllisten sijaan.³⁰⁴

³⁰¹ Juva 1960, 36–60.

³⁰² Juva 1960, 50.

³⁰³ Juva 1960, 37–42, 49–51.

³⁰⁴ Juva 1960, 37–40.

Mielenkiintoista on, että Granfeltin vastaus kritiikkiin kohdistui nimenomaan tieteen ja maailmankuvan suhteeseen. Hän katsoi, etteivät tieteen nimissä tehdyt hyökkäykset kirkkoa ja kristinuskoa vastaan perustuneet oikeastaan tieteeseen sinänsä vaan vain tiettyihin tieteen rajat ylittäviin maailmankatsomuksiin: panteismiin, deismiin tai materialismiin.³⁰⁵ Näin hän myötäili myöhemmin Weberin tiedenäkemykseen kuulunutta ajatusta tieteen kyvyttömyydestä perustella maailmankuvallisia ratkaisuja. Samaan näkemysten vetosivat eräät muutkin keskusteluun osallistuneet tahot niin uskonnollisten liberaalien kuin myös tieteilijöiden taholla. Liberaali filosofi Thiodolf Rein julkaisi vuonna 1885 kirjoituksen 'Taistelu naturalismia vastaan', jossa hän katsoi käydyn väittelyn perimmäiseksi syyksi sen, että teologia ja luonnontiede "alituisen menevät vaikutuspiirinsä ulkopuolelle ja hapuilevat oikeata rajaansa toisiansa vastaan".³⁰⁶ Samoin eläintieteen ylimääräinen professori O. M. Reiter arvosteli ankarasti yksioikoisia naturalisteja, varoittaen näitä liiallisesta itsevarmuudesta, joka ei sopinut varovaisuutta vaativaan tieteeseen, ja huomauttaen, että naturalistinen filosofia saattoi muodostua tieteelle yhtä vaaralliseksi kahleeksi kuin teologinen ortodoksia. Tämä vuonna 1884 esitetty kritiikki vaimennettiin tiukempaa naturalistista linjaa edustaneiden keskustelijoiden toimesta, mutta jo parin vuoden kuluttua näkemys tieteen ja maailmankuvan eksklusiivisesta suhteesta nousi uudelleen esille, kun Cygnaeus väitteli aiheesta kirkkoherra Nordlundin kanssa. Cygnaeus, joka vielä aiemmin oli kannattanut tieteellisen naturalismin mukaista näkemystä, jonka mukaan tiede johti väistämättä sitä mukailevaan materialistiseen käsitykseen, joutui nyt kirkkoherran painostamana tunnustamaan, ettei tieteellä ollut juuri mitään tekemistä uskonnon kanssa ja ettei materialismi ollut sen tieteellisempi käsityskanta kuin kristinuskokaan.³⁰⁷ Näistä esimerkeistä voidaan päätellä, ettei tieteellinen naturalismi 1880-luvulla saavuttanut täydellistä hegemoniaa edes tiedepiireissä. Tämä myötäilee Aspremin argumenttia, jonka mukaan naturalismi edusti alun perinkin vain pienten piirien näkemystä. Näin näyttää olleen myös Suomessa: tieteellinen naturalismi tuleekin nähdä vain yhtenä mahdollisena intellektuaalisena positiona Suomessakin 1800-luvun jälkipuoliskolla muodostuneella lumouksen haihtumisen ongelmakentällä.

1890-luvulle tultaessa uskonnon- ja kirkonvastainen "rajuilma" hetkellisesti laantui. Naturalismin rationaalis-materialistinen maailmankuva tuntui monien mielestä sivuuttavan jotakin tärkeää ihmisen ja maailman luonteessa ja myös luonnontieteen parissa alettiin kyseenalaistaa sen aiempia taustaoletuksia. Tätä laajaa muutosta on taiteen- ja kirjallisuudentutkimuksessa kutsuttu usein "uusromantiikaksi", mutta tällöin jää yleensä huomaamatta tieteellisten näkemysten muuttuminen samana aikana. Marja Jalava toteaa, että yleisemmällä, niin tieteen kuin taiteenkin huomioivalla tasolla 1890-

³⁰⁵ Juva 1960, 24.

³⁰⁶ Juva 1960, 61.

³⁰⁷ Juva 1960, 42–5.

luvulla tapahtuneesta aatteellisesta murroksesta voidaan puhua paremmin ”antipositivistisena käänteenä”.³⁰⁸

Käännettä leimasi taiteessa ja kirjallisuudessa kiinnostuksen kääntyminen mitattavasta ja ennustettavasta objektiivisesta todellisuudesta yksilön sisäiseen kokemusmaailmaan, jolloin realismin korvasi symbolismi ja polveileva psykologinen kerronta. Tieteessä kiinnostuttiin hypnotismista ja psyykkisistä ilmiöistä, joskin nämä suuntaukset saivat muutamia poikkeuksia lukuunottamatta Suomessa odottaa vuoroaan seuraavalle vuosikymmenelle. *Fin de siècle*n uusia kokemuksia etsivä ilma-
piiri toi myös uskonnon uuden mielenkiinnon kohteeksi, joskin liberalismiin ja naturalismiin perintö oli tehnyt paluun kirkolliseen kristinuskoon monille mahdottomaksi. Sen sijaan etsittiin uusia, moderniin maailmaan paremmin soveltuvia uskonnollisuuden muotoja. Suomessa merkittäväksi virtaukseksi muodostui Tolstoin rationalistinen kristinuskon tulkinta ja kiinnostus heräsi myös esoteerisia liikkeitä kohtaan. Huomattavaa on, että tolstoilaisuutta ja esoteriaa yhdisti voimakas antiklerikalismi ja uskonnon rationaalisuuden korostaminen.³⁰⁹ Kiinnostus näitä rationaalis-antiklerikaalisia uskontomuotoja kohtaan ei näytä kertovan niinkään naturalismiin vetäytymisestä vaan päinvastoin sen seurauksista. 1890-luvulla monet ihmiset löysivät itsensä tilanteesta, jossa sekä vanhaluterilainen kristinuskokin että sen vastineeksi tarjottu naturalistinen maailmankuva tuntuivat epätydyttäviltä. Tämä tilanne johti lumouksen haihtumisen ongelman paisumiseen ja sen *vastauskentän* laajentumiseen, kun ihmiset etsivät uusia tapoja tulla toimeen modernisoituneessa, maailmankuvallisen murroksen läpikäyneessä maailmassa.³¹⁰

Edellisinä vuosikymmeninä kirkon ja sivistyneistön välille haljennut railo ulottui vuosisadan vaihteessa myös alempiin yhteiskuntaluokkiin. Kirkonvastaisen sivistyneistörintaman ohelle nousi nyt työväenluokkainen kirkko- ja uskontokritiikki, joka monessa kohtaa yhtyi yläluokkaisempiin ääniin. Voimakkaimmin ajettiin kirkon ja kristinuskon etuoikeuksien poistamista ja täydellistä uskonnonvapautta, mutta näiden päämäärien takaa häämötti naturalistinen vakaumus, ettei kristinuskokin ollut yhteensopiva modernin tieteen mukaisen maailmankuvan kanssa. Etenkin nuorsuomalaisen sivistyneistön ja sosiaalidemokraattien kirkkoa kohtaan tuntemaa ärtymystä lisäsi kirkon routavuosina omaksuma myöntöväisyyslinja. Suurlakon jälkeisessä voimaannuttavassa ilmapiirissä tästä johtunut katkeruus yhdistyi syvempiin maailmankuvallisiin jännitteisiin, jotka purkautuivat avoimena kirkon- ja uskonnonvastaisuutena.³¹¹ Samoin kuin Juva puhui 1880-luvun ”rajuilmasta”, on Juhani Veikkola

³⁰⁸ Jalava 2005, 275–6.

³⁰⁹ Juva 1960, 286–97, 309–16; Jalava 2005, 275–85; Veikkola 1969, 13; Aho 1993a, 158–64; Nokkala 1958, 11–27.

³¹⁰ Vrt. Juva 1960, 286, 290–1; Veikkola 1969, 13.

³¹¹ Soikkanen 1961, 149–54; Veikkola 1969, 13–27.

kuvaillut suurlakon jälkeistä kirkon- ja uskonnonvastaisuutta ”hyökyaalloksi”.³¹² Tällaisia luonnehdintoja voidaan kritisoida siitä, että ne esittävät historialliset aatevirtaukset ikään kuin ulkoisina voimina, jotka tulevat ja kaappaavat ihmiset mukaansa, hämärtäen näin ymmärrystä yksilöiden aktiivisen toiminnan merkityksestä.³¹³ Toisaalta ne saattavat hyvin kuvata aikalaisten omaa kokemusta keskusteluilmapiirin äkillisistä muutoksista.

Uusi kirkonvastainen sivistyneistörintama kerääntyi yliopistopiireissä syksyllä 1905 perustetun Prometheus-seuran ympärille. Seuran ajatteluun vaikutti ruotsinkielisten opiskelijoiden jo ennen vuosisadan vaihdetta perustama Raketen-klubi, jonka ”aristokraattinen radikalismi” oli saanut vaikutteita erityisesti Friedrich Nietzschen ajattelusta. Klubin johtohahmot perustivat vuonna 1902 *Euterpe*-lehden, jonka kautta he vaativat uskonnon ja moraalin radikaalia uudelleenarviointia. Lehti lakkautettiin kuitenkin jo suurlakon aikoihin. Prometheus-seuran johtoon nousi tunnettu sosiologi Edvard Westermarck ja sen tavoitteeksi asetettiin ”levittää tietoja muodostaakseen vapaampaa käsitystä uskonnollisissa ja kirkollisissa kysymyksissä sekä toimia sellaisten lakimääräysten poistamiseksi, jotka tekevät kansalaisten oikeudet uskonnollisesta katsantokannasta riippuvaisiksi”. Se ei suoraan tunnustautunut kristinuskon vastaiseksi eikä tahtonut sitoutua mihinkään maailmankatsomukseen, mutta käytännössä sen jäsenet pyrkivät kuitenkin horjuttamaan kristillistä mielenmaisemaa. Veikkolan mukaan sen argumentit olivat ”täysin naturalistiset” ja sen jäsenille ”oli selviö, että sen jälkeen, mitä uudenaikainen tiede oli saanut selville, niin kirkko kuin kristinuskokin kuuluivat auttamattomasti vanhentuneeseen maailmaan”. Tiedepiireissä tapahtuneita muutoksia kuvastaa kuitenkin se, että Prometheusin tiedellisen uskontokritiikin perusta ei enää 1880-luvun naturalismin tavoin ollut niinkään luonnontieteen tuloksissa vaan uskontososiologiassa, –historiassa ja –psykologiassa sekä kristillisen etiikan nietzscheläisessä filosofis-genealogisessa arvostelussa. Kritiikin perusta oli näin siirtynyt olennaisesti luonnontieteistä ihmistieteisiin. Seura julkaisi vain vähän omaa kirjallisuutta, mutta sen jäsenet ottivat osaa keskusteluihin esiintymällä ahkerasti *Framtidin* ja *Nuoren Suomen* sekä etenkin vuodesta 1907 alkaen *Päivän* sivuilla ja järjestämällä luento- ja väittelytilaisuuksia.³¹⁴

Wrightiläisyydestä itsenäistyvän työväenliikkeen kärkijoukkoihin kirkonvastaiset näkemykset juurtuivat jo 1890-luvulla, toisaalta Kurikan ihannesosialismin ja toisaalta marxilais-kautskylaisen sosialismin myötä. Kurikka ja muut työväenliikkeen idealistisemmat jäsenet eivät koskaan lakanneet uskomasta henkisten katsomusten arvoon sinänsä, mutta puolueen johtoasemaan nousseet sosiaalidemokraatit menivät antiklerikalismia pidemmälle ja omaksuivat naturalistis-marxilaisen näkemyksen

³¹² Veikkola 1969, 20.

³¹³ Vrt. Jalava 2005, 249.

³¹⁴ Veikkola 1969, 14–5, 23–7; Jalava 2005, 363–82.

uskonnosta kulttuuri-ilmionä, jonka hallitseva yläluokka oli valjastanut kansan kurissapidon välineeksi. Yleistä uskonnonvastaisuutta ei kuitenkaan kannatuksellisista syistä yleensä avoimesti korostettu, sillä kentältä kantautuneet äänet ja kokouksissa käydyt keskustelut osoittivat kristinuskon nauttivan edelleen suurta kannatusta työväestön keskuudessa. Kysymys uskonnosta pyrittiin keskittämään lähinnä kirkon etuoikeutetun aseman kritisoimiseen, mutta myös yleisempi uskontokritiikki nousi esiin innokkaimpien sosialistien toimesta. Tämä puolestaan sai aikaan sen, että Forssan puoluekokouksessa vuonna 1903 hyväksytty kirkonvastainen linja sai varovaisesta muotoilustaan huolimatta laajemmissa piireissä yleisemmin uskonnonvastaisen leiman.³¹⁵ Sosialistien uskonnonvastaiset argumentit näyttävät yleensä pohjanneen käsitykseen luonnontieteen ja uskonnon yhteensovittamattomuudesta. Ilmeisesti työväenliikkeessä esitetty kritiikki uskontoa kohtaan kohosikin enemmän 1800-luvun lopun naturalistisesta asetelmasta kuin 1900-luvun alun kulttuuriradikaalien omaksumasta sosiologis-historiallisesta uskontokritiikistä.³¹⁶

Kuten 1880-luvun kirkon- ja uskonnonvastainen rajuilma oli tyyntynyt vuosikymmenen vaihtuessa myös suurlakon jälkeinen hyökyaalto laskeutui 1910-luvun taitteessa. Etenkin yläluokkaisen kirkkokritiikin vaimenemiseen vaikutti toisen venäläistämiskauden alkaminen, jolloin kirkko alettiin jälleen nähdä kansaa yhdistävänä voimana ulkoisen uhan edessä. Toisaalta reaktioon vaikutti se, että myös Prometheus-seurassa radikaali uskontokritiikki oli alkanut muodostua osaksi uudenlaista vasemmistolaista ajattelutapaa, mikä jo itsessään vähensi sen suosiota porvarillisissa piireissä.³¹⁷ Taus-talla oli myös laajempi muutos sivistyneistönuorison ajattelussa. Etenkin nuoremman ylioppilaspolven parissa alkoi esiintyä voimakastakin kritiikkiä Prometheus-seuran pessimistiseksi ja vanhentuneeksi koettua uskonnonvastaisuutta kohtaan. Nietzscheläisen radikalismien sijaan nostettiin esiin henkiseen elämään myönteisemmin suhtautuneita ajattelijoita – merkittävimmin Henri Bergson ja William James – ja puhuttiin metafysiikan uudestisyntymisestä ja idealismin renassanssista. Ilmapii-rin muutos pantiin papistossa kiitollisena merkille, mutta samalla valiteltiin, ettei se näkynyt samalla voimakkuudella kansan syvien rivien keskuudessa. Tämä pitikin nähtävästi paikkansa, sillä työväenliikkeen taholla kirkon- ja uskonnonvastainen kirjoittelu vaikuttaa 1910-luvun alussa jopa lisääntyneen. Huomattavaa on myös, ettei sivistyneistön uusi kiinnostus henkisempiä aatteita kohtaan merkinnyt tälläkään kertaa sen kääntymistä takaisin kirkon tunnustuksellisen uskonnon helmaan: kyse oli jälleen vapaamman uskonnollisuuden ja henkisyyden kaipuusta.³¹⁸

³¹⁵ Soikkanen 1961, 140–58.

³¹⁶ Soikkanen 1961, 153–4, 295, 297–8; Veikkola 1969, 41.

³¹⁷ Jalava 2005, 379–80.

³¹⁸ Veikkola 1969, 170–6.

1.2. MATERIALISMIN TURMIOLLISUUS

Eräissä kirjoituksessaan Jalo-Kivi määritteli ”tieteellisen materialismin” käsitykseksi, ”jonka mukaan kaikki on ainetta, aineen kautta selitettävissä, ja ihminen ainoastaan ’tekniillisessä’ suhteessa korkealle kehittynyt eläin, ’seurusteleuva eläin’”.³¹⁹ Määritelmässä voidaan nähdä kolme naturalistisen maailmankuvan keskeistä piirrettä: ontologinen monismi, elämän yhdenmukaisuus ja darwinilainen evoluutioajatus. Vaikuttaakin siltä, että Jalo-Kivi viittasi tieteellisellä materialismilla edellä hahmottelemaani naturalistiseen liikkeeseen ja sen mukaiseen maailmankuvaan. Materialismi merkitsi hänelle kuitenkin myös laajempaa ilmiötä: tietoisten teorioiden ja argumenttien tasolla esiintyvän tieteellisen materialismin ohella hän katsoi löytyvän myös ”karkeampaakin materialismia, sellaista, joka piilee ihmisissä tiedottomasti” ja jota hän luonnehti seuraavasti:

Täällä on useammalle kaikessa toiminnassaan määrääjänä ainoastaan itsekkäät pyyteet, sillen [sic] on raha Jumalana, hän ei usko mihinkään muuhun kuin itseensä jota myöskin rakastaa ylinnä kaiken; hän ei odota haudan tuolla puolen mitään, koska hänelle ovat tämän aineellisen elämän aistilliset ilot kaikki kaikessa. Tällainen materialismi on kaikkein vaarallisinta uskolle ja se leviää varsin helposti, kun ei siihen tarvita mitään tieteellistä pohjaa, vaan saa se kannatusta ihmisen omilta himoilta ja ihmisen molemmista ”perussynneistä”, ylpeydestä ja itsekkäisyydestä.³²⁰

Ajatus materialismista tieteellisen suuntauksen ohella ihmisen – ”eläimelliseen” – perusluontoon kytkeytyvänä ja henkisyyden unohtavana itsekkyytenä oli myös laajemmin kannatettu näkemys 1900-luvun vaihteen ja alun kulttuurissa. Ajatus materialismin kaksitahoisesta luonteesta esiintyy myös Ervastian kirjoituksissa: hän teki eron toisaalta aineellisuuden tieteellisenä oppina esiintyvän materialismin ja toisaalta itsekkyytenä ilmenevän ”käytännöllisen” materialismin välillä.³²¹ Vaikuttaakin siltä, että materialismia ei nähty vain älyllisesti virheellisenä vaan myös eettisesti ja yhteiskunnallisesti turmiollisena kantana, joka kohosi ihmisen aineellisen luonnon huonoimmista taipumuksista ja tuki niitä. Syynä tähän näyttää olleen ennen kaikkea materialismin kuoleman arvoitukseen antama kielteinen vastaus: materialisti ei uskonut elämän jatkumiseen kuoleman jälkeen, eikä hänellä siksi ollut pyrkimystä kehittää itseään henkisesti vaan hän tarrautui maallisiin nautintoihin. Kuten toisaalla *Spiritistissä* todettiin, materialistisella maailmankatsomuksella ”ei ole parempaa tarjottavana aineen kahleissa kituvalle hengelle kun intohimojen tyydyttäminen tässä elämässä ja sitte tyhjyyttä tämän

³¹⁹ Jalo-Kivi 1909c, 12–3.

³²⁰ Jalo-Kivi 1909c, 12–3.

³²¹ Ervast, ’Sosialismi ja materialismi’. Lainattu teoksessa: Harmainen 2010, 77.

jälkeen”.³²² Ajatuksena näyttää olleen, että siveellinen ihmiselämä oli mahdollista perustaa ainoastaan henkiselle perustalle ja varmuudelle elämän jatkumisesta aineellisen kuoleman jälkeen. Tämän näkemyksen voidaan katsoa liittyneen 1900-luvun alussa kiihtyneeseen keskusteluun moraalin alkuperästä. Siinä missä uskontokriittiset kulttuuriradikaalit, kuten Westermarck ja Lagerborg, tahtoivat asettaa moraalin naturalistiselle – joko psykologiselle tai sosiologiselle – pohjalle, puolustettiin papistossa yllätyksettömästi näkemystä etiikan tuonpuoleisesta perustasta.³²³ Esoteerikot löysivät tässä rintamajaossa paikkansa selkeästi uskonnolliselta puolelta, yhdessä muutoin kritisoimansa papiston kanssa.

”Karkean” tai ”käytännöllisen” materialismin uhkaavuus liittyi myös 1900-luvun taitteen yleisiin pohdintoihin modernin ihmisen ja yhteiskunnan luonteesta ja kehityksen suunnasta. Vuosisadan lopulla 1880-luvun luottamus rationaalisten yksilöiden kykyyn luoda menestyvä yhteiskunta tieteen ja teknologian perustalle alkoi murentua, kun huomattiin, ettei moderni tiede ollutkaan onnistunut tarjoamaan pitäviä vastauksia eksistentiaaliin ja sosiaaliin ongelmiin. Matti Klinge on kuvannut tätä illuusioiden karisemista ”tieteen petokseksi”.³²⁴ Pessimismi ulottui myös ihmisyyden ytimeen: monet idealistisemmin orientoituneet ihmiset alkoivat pelätä, että olemassaolon ylenmääräinen rationalisointi ja henkisten aspektien unohtaminen johtaisi maanpäällisen taivaan sijaan vain hallitsemattomaan itsekkyyteen ja ahneuteen darwinististen yksilöiden eloonjäämiskamppailussa. Pelko näyttää olleen erityisen voimakas esoteerisissa piireissä. Harmainen onkin Ervastian ajatuksia 1900-luvun alussa analysoidessaan hahmotellut näkemystä myös ”ihmisluonnon petoksesta”.³²⁵

Tieteen petos oli siis myös ihmisluonnon petosta, itsekkyyttä, joka oli juurittava pois kaikista yhteiskuntaluokista. Osa sivistyneistöä tunsivat syvää huolestuneisuutta – jos kasvavat ihmismassat käyttäisivät kehittyvän infrastruktuurin tarjoamia mahdollisuuksia väärin, evoluutiokierron ylätaasoilla ei olisikaan vastassa uusi yli-ihminen, vaan verta yskivä ja syfiliittinen raunio.³²⁶

Jalo-Kiven ja Ervastian näkemykset materialismista, joka kohoaa ihmisen aineelliseen perusluonteeseen kuuluvista itsekkyydestä ja ylpeydestä, seurasivat suoraan tätä ajatuskulkua. Heille ihminen ja yhteiskunta olivat pelastettavissa ainoastaan tuhoamalla niitä vainoava materialismi kaikissa muodoissaan ja luomalla uusi ja henkisempi etiikka, jonka perustana olisi itsekkyyden ja ahneuden sijaan uhrautuva ja solidaarinen rakkaus. Tämän rakkauden luonnetta Jalo-Kivi kuvaili seuraavasti: ”Ken

³²² *Spiritisti* 1909, no. 1, 4.

³²³ Veikkola 1969, 91–108; Jalava 2005, 255–8, 338–44.

³²⁴ Klinge 2006, 545.

³²⁵ Harmainen 2010, 24–7.

³²⁶ Harmainen 2010, 26.

on rakkauden käsittänyt, niin hän ottaa kaikesta sielustaan osaa lähimmäistensä iloihin ja suruihin, pyyhkien kyöneleet, auttaen ja uhraten. Kaiken työn tulee olla alttiiksi antavan, uhrautuvan rakkauden perustalla, jolloin se kantaa hyvän pysyvaisen tuloksen.”³²⁷ Ervast katsoi pyyteettömän rakkauden opin tulleen kauniisti ilmaistuksi Uuden Testamentin vuorisaarnassa. Vuorisaarnan merkitys korostui 1900-luvun vaihteessa etenkin tolstoilaisuuden vaikutuksesta. Sen sisältämät ajatukset elähdyttivät tällöin paitsi esoteerikoita myös kristillisen sisälähetyksen pyrkimyksiä.³²⁸ Jalo-Kiven spiritualismin kautta saarnaama rakkaudenetiikka olikin tärkeä osa 1900-luvun taitteen laajempaa eettistä uudistusliikehdintää, joka pyrki vastaamaan ihmisessä havaitun darwinistisen ”elämellisyyden” ja siitä johtuvan itsekkyyden herättämiin pelkoihin.

Koska materialismi kuitenkin oli ja se nähtiin myös tieteellisenä liikkeenä, sitä vastaan käyty aatteellis-yhteiskunnallinen kamppailu liittyi olennaisesti lumouksen haihtumisen ongelmakentän yleisiin intellektuaalisiin kysymyksiin uskonnon, tieteen ja maailmankuvan suhteesta. Aspremin hahmottelemalla tavalla Jalo-Kivi muodosti oman positionsa näissä kysymyksissä kääntämällä naturalistisen tiedemyytin ylösalaisin ja katsomalla sen edustavan valtavirtaista mutta kuitenkin virheellistä tulkintaa modernin tieteen mahdollisuuksista ja luonteesta. Naturalistisen tieteen tilalle hän tahtoikin – modernin esoterian yleisiä pyrkimyksiä myötäillen – asettaa toisenlaisen, esoteerisen tiedekuvan, joka toisi myös henkimaailman tutkimuksen kohteeksi ja siten todistaisi tieteellisellä pätevyydellä sen olemassaolon.³²⁹ Hän oli ilmeisen toiveikas tieteessä tapahtuvan henkistymisen suhteen: vuonna 1909 hän katsoi tieteellisen materialismin olevan perääntymässä voitettuna kantana ja jo pari vuotta myöhemmin hän tulkitsi ”yleisen mielipiteen” kallistuneen spiritualismin puolelle.³³⁰ Tosin takapajuisessa Suomessa tilanne oli vielä toistaiseksi toinen:

Meillä eletään aina puolivuosisataa jälessä kaikista aatteellisista virtauksista ulkomailla. Silloin kun ulkomailla on materialismi voitettuna kantana, niin tuodaan se meille uutena [...] Meillä pitää jokainen ”tieteellisesti sivistynyt” henkilö velvollisuutenaan nykäistä itsetietoisesti olkapäitään spiritismistä puhuttaessa. He, niin kuin sanottuna elävät ajassa jälessä, nähtävästi märehkien edelleen sitä materialistista tiedettä” [sic], jota heille kouluissa on opetettu, seuraamatta tieteen kehittymistä ulkomailla, siellä mistä heidänkin ”tieteellinen sivistyksensä” on alkujansa. [...] Varsin ikävää on katsella sitä materialistista katsantokantaa mikä on vallannut meillä suuren osan kansan pohjakerroksesta, he ovat täysiä, itsetietoisia materialisteja, [sic] vaikka eivät ole saaneet kuin

³²⁷ *Spiritisti* 1909, no. 8, 183–4.

³²⁸ Harmainen 2010, 32–3; Nokkala 1958, 270–84.

³²⁹ Jalo-Kivi 1909c, 5.

³³⁰ *Spiritisti* 1909, no. 3, 56; Jalo-Kivi 1912a, 3; ks. myös Jalo-Kivi 1909a, 12–3.

murusia materialismista, joka on putoellut ”tieteellisesti sivistyneitten” pöydiltä, ymmärtämättä laisinkaan niistä teorioista edes joilla tieteellinen materialismi on ratsastanut.³³¹

Vaikka Jalo-Kivi näin tulkitsi henkisyiden edistäjillä olevan Suomessa tieteellisellä taholla vielä runsaasti vastuksia, hän ei missään vaiheessa ottanut suoraan yhteen suomalaisten tieteilijöiden kanssa. *Spiritistissä* ei tämän maininnan ohella juuri lainkaan oteta kantaa suomalaisen tiedeyhteisön näkemyksiin edes yleisellä tasolla. Kuten Jalo-Kiven hiljaisuutta Sällskapet för Psykisk Forskningin kohdalla, myös tätä vaikenemista voidaan selittää monin tavoin. Kenties hän ei ollut kyllin perillä tiedepiirien keskusteluista ottaakseen niihin ykistyiskohtaisemmin kantaa? Tai ehkä taustalla vaikutti hänen luokka-asemansa ja keskittymisensä työväestön ja etenkin köyhälistön asioihin: Jalo-Kivi vaikuttaakin olleen huolestuneempi ”kansan pohjakerroksessa” leviävästä karkeasta materialismista kuin tieteellisestä materialismista. Toisaalta hän ei *Spiritistissä* suitsinut myöskään sosiaalidemokraattista liikettä, joka jatkoi uskonnon kiivasta arvostelua vielä 1910-luvun alussakin, jolloin porvarillinen sivistyneistö alkoi jo vaieta aiheesta. Näiden tahojen sijaan Jalo-Kivi kohdisti kiivaimman hyökkäyksensä spiritualismin pääasiallisena vihollisena näkemäänsä Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Tämä voimien keskittäminen on kenties jo itsessään riittävä syy hänen hiljaisuuteensa muissa yhteyksissä.

Hiljaisuutta voidaan toisaalta edelleen selittää sillä, ettei Jalo-Kivi välttämättä enää pitänyt tieteellistä materialismia niin tärkeänä uhkana, että sen vastaiseen aktiiviseen taisteluun olisi kannattanut uhrata voimia: tämä kanta oli jo voitettu ulkomailla ja se voitettaisiin kyllä Suomessakin. Tällainen toiveikas näkemys oli yleisemminkin vallalla esoteerisissa piireissä. Ervast kirjoitti *Tietäjässä* vuonna 1910 varsin vakuuttuneena, että ”[k]aikki jotka ovat seuranneet tieteen edistystä, ymmärtävät, että materialismin aika on ollut ja mennyt.”³³² Asetelma on mielenkiintoisella tavalla kääntäen verrannollinen 1880-luvun nuoremman ruotsinkielisen naturalistipolven näkemyksiin kristinuskosta: siinä missä he pitivät naturalismia uskonnosta väistämättä voittavana kantana, niin ettei uskontoa vastaan kannattanut enää aktiivisesti taistella, olivat ainakin Jalo-Kivi ja Ervast nyt vakuuttuneet päinvastoin siitä, että juuri samainen naturalismi oli jo kumottu ja tulevaisuus kuului sen sijaan henkisyydelle. Näin siis myös naturalismin myyttiin liittynyt kehitysoptimistinen narratiivi materialistisen maailmankuvan voitosta oli esoteerisissa piireissä säilytetty kääntämällä se pääläelleen ja valjastamalla se kertomaan materialismin voiton sijaan sen lopullisesta tappiosta ja uuden henkisemmän aikakauden koitosta.³³³

³³¹ Jalo-Kivi 1912a, 3–4.

³³² Ervast 1910, 28.

³³³ Vrt. Sarajas 1962, 102–7.

1.3. AVOIN NATURALISMI: TIEDE HENKIMAILMAN ÄÄRELLÄ

Asprem tarkastelee naturalismia paitsi edellä kuvattuna intellektuaalisena liikkeenä myös modernissa filosofiassa esiintyvänä positiona, joka on saanut useita toisistaan poikkeavia muotoiluja 1800- ja 1900-luvuilla. Hänen tavoitteenaan on muodostaa naturalismin muotojen pohjalta intellektuaalinen kehikko, jota vasten voitaisiin jäsentää tieteellisen tiedon rajoista 1900-luvun alkupuolella käytyjä monimutkaisia keskusteluja. Selkeää yhteistä ydintä kaikille naturalistisiksi mielletyille positioille on vaikea löytää, mutta ainakin kaikki naturalistit tarkemmasta kannastaan riippumatta katsovat tieteen etsivän luonnollisia syitä maailmassa havaituille ilmiöille ja torjuvan yliluonnolliset toimijat niitä selittävinä tekijöinä. Tämäkään määritelmä ei kuitenkaan ole yksiselitteinen: kaikkien teoreettisten käsitteiden tavoin myös ”luonnollinen” ja ”yliluonnollinen” ovat kulttuurisesti rakentuneita kategorioita, jotka on eri lähtökohdista hahmotettu eri tavoin, ja tältä naturalistiselta perustalta voidaankin muodostaa monenlaisia näkemyksiä tieteen rajoista ja mahdollisuuksista riippuen siitä, kuinka nämä käsitteet on ymmärretty.³³⁴ Jalo-Kiven ja esoterian yleensä kannalta olennainen naturalismin variaatio on Aspremin ”avoimeksi naturalismiksi” (*open-ended naturalism*) nimittämä positio, joka poikkeaa huomattavasti tieteellisen naturalismin edustajien näkemyksistä.

Muistamme johdannosta, että Weber katsoi ”todellisen” uskonnon olevan lumouksen haihtumisen jälkeisessä maailmassa mahdollista ainoastaan ”intellektuaalisen uhrin” kautta, puhtaasti uskon varassa ja vailla tietoväitteitä, jotka kuuluvat eksklusiivisesti empiirisen tieteen alueelle. Käsitys perustui uskantilaiselle filosofialle, jossa uskonnollisten oppien viittauskohteiden (kuten sielu, Jumala, tuonpuoleinen) katsottiin asettuvan havaintokyvyn ulkopuolelle jäävään transsendenttiin todellisuuteen ja siten inhimillisen tiedon tavoittamattomiin. Tämä näkemys jakoi todellisuuden ”luonnolliseen” (tämänpuoleiseen) ja ”yliluonnolliseen” (tuonpuoleiseen) alueeseen. Vaikka tästä uskantilaisesta positioista käsin emme voisiakaan tieteelliseen tietoon nojaten välttämättä sanoa, että mitään tuonpuoleista ei ehdottomasti ole olemassa, ei meillä ainakaan ole mitään mahdollisuutta tietää siitä mitään (metafyysinen skeptisismi). Avoimen naturalismin edustajat vastustivat tiukasti tätä agnostista näkemystä ja torjuivat koko luonnollinen/yliluonnollinen –dikotomian. He katsoivat, ettei mistään ”yliluonnollisesta” voitu lainkaan puhua: sellaisina pidetyt asiat olivat vain luonnollisia ilmiöitä, joita ei vielä oltu hyväksytty tieteen piiriin. Avoin naturalismi laajensi näin ”luonnon” käsitteen kattamaan myös aiemmin ”yliluonnolliseksi” tulkitut ideat (ts. ulotti epistemologisen optimismin myös metafyysisen alueelle). Tällä puolestaan oli suora seuraus uskonnon kannalta: mikäli tämän katsottiin pitävän paikkansa, luottamuksen henkisen todellisuuden olemassaoloon ei tarvinnut perustua ainoastaan uskoon vaan se voitiin todistaa ja sitä voitiin tutkia empiiris-tieteellisin menetelmin.³³⁵

³³⁴ Asprem 2014, 73–6.

³³⁵ Asprem 2014, 78–80.

Aspremin mukaan avoin naturalismi oli 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkupuolella suosittu kanta nimenomaan psyykkisten tutkijoiden sekä spiritualistien ja muiden okkultistien parissa.³³⁶ Lähteiden valossa on selvää, että myös Jalo-Kiven näkemys tieteestä ja uskonnosta jäsentyy parhaiten juuri tämän position kautta. Ensinnäkin hän korosti *Spiritistissä* jatkuvasti spiritualismin ”tieteellisyttä” ja siten tieteen mahdollisuutta tutkia henkisiä ilmiöitä, vedoten psyykkisten tutkijoiden meedioiden parissa suorittamaan tutkimukseen. Huomattavaa on, että tieteellisyyden korostaminen oli kuitenkin mahdollista ja mielekäästä vain, mikäli säilytettiin edelleen käsitys myös sen vastapoolista, eli ”uskonnosta” sellaisena kuin se Weberin ja myös tieteellisten naturalistien idealisoivasta näkökulmasta ymmärrettiin: tieteellisen tiedon sijaan pelkkään irrationaaliseen uskoon perustuvana epätieteellisenä asenteena. Korostaessaan spiritualismin tieteellisyyttä Jalo-Kivi joutuikin samalla korostamaan myös sen eroavuutta näin ymmärretystä uskonnosta:

[S]piritismi ei ole mitään uskontoa siinä merkityksessä kun tällä sanalla käsitetään. Spiritismi on kyllä luonut kokemuksiensa perusteilla oman filosofisen maailmankatsomuksen, mutta silti ei se ole uskontoa. Spiritismi on oikeastaan käsiteltävänä haarana luonnontieteestä, joka ulottaa tutkimuksiaan aistillisesta mailmasta n. s. yliaistilliseen mailmaan. Spiritismi tarjoaa tiedemiehille tutkimusalan, samalla kun se opettaa ihmisille todellisesta elämästä.³³⁷

Tässä Jalo-Kivi ilmaisee hyvin selvästi avoimen naturalismin mukaisen tiedenäkemyksensä: spiritualistinen tiede ulottaa tutkimuksensa aistillisesta (ts. tämänpuoleisesta) todellisuudesta myös yliaistilliseen (ts. tuonpuoleiseen) todellisuuteen. Samalla hän torjuu myös weberiläisen tiedekuvan aksio-logisen skeptisismien katsomalla, että spiritualistinen tiede ”opettaa ihmisille todellisesta elämästä”, toisin sanoen se antaa perustan paitsi henkimaailmaa koskevalle *tiedolle* myös spiritualistiselle *maailmankuvalle*.

Vaikka Jalo-Kivi iraantui selväsanaisesti uskonnosta ”siinä merkityksessä kun tällä sanalla käsitetään”, hän joka tapauksessa näki spiritualismin omalla tavallaan uskonnollisena liikkeenä: hän huudahti usein, että ”spiritismi on tulevaisuuden uskonto” ja puhui ”totuuden uskonnon” rakentamisesta ”tieteelliselle pohjalle”.³³⁸ Näennäinen ristiriitaisuus hälvenee, kun huomaamme, että Jalo-Kivellä oli mielessään kaksi erilaista uskonnon käsitettä. Hylkäämällä ”uskonnolla” hän viittasi institutionaaliseen uskontoon – erityisesti (valtio)kirkolliseen kristinuskoon – jota kohtaan myös liberaalinen ja naturalistinen kirkko- ja uskontokritiikki suuntautuivat. Tällaisen torjuttavan uskonnon

³³⁶ Asprem 2014, 78.

³³⁷ Jalo-Kivi 1909c, 5.

³³⁸ Jalo-Kivi 1906a; Jalo-Kivi 1909c, 16.

”ahdasmieliset, suvaitsemattomat dogmit” olivat hänen mukaansa estäneet spiritualismin totuutta loistamasta kaikille ihmisille.³³⁹ Spiritualismin uskonnollisuus sen sijaan oli aivan toista: kyse oli tieteelliselle pohjalle ja vapaalle tutkimukselle rakennetusta opista, joka oli ”suvaitsevainen ja kunnioittaa vapaata tahtoa”. Erona valtiokirkolliseen uskontoon esitettiin myös se, etteivät spiritualistit tahtoneet ”koskaan pakoittaa kellenkään” omaa uskoa.³⁴⁰ Samanlaista uutta uskonnollisuutta edusti hänen mukaansa myös teosofia, joka ”ei sido ketään käsistä ja jaloista, ei vetoa auktoriteetteihin, eikä anna auktoriteettisuudelle arvoa, vaan kehoittaa kaikkea itse tutkimaan”.³⁴¹

Jalo-Kiven suhde tieteellisen naturalismin maailmankuvaan, tiedekuvaan sekä kirkko- ja uskontokritiikkiin hahmottuu näiden tarkastelujen kautta ambivalenttina. Hänen spiritualistinen vakaumuksensa oli sekä naturalismin aiheuttaman murroksen jälkeläinen että siihen kapinallisesti suhtautunut positio: toisaalta naturalismin kirkko- ja uskontokritiikki ja tieteellisen ajattelutavan arvostaminen loivat perustan myös hänen kritiikilleen aikansa ahdistaviksi kokemiaan uskonnollisia raameja kohtaan, toisaalta taas tieteellisen naturalismin edellyttämä materialismi merkitsi hänelle eettisen henkisyyden vaihtamista itsekkyyteen ja aineellisiin nautintoihin upottavaan tyhjyyteen, joka ei voinut lohduttaa ihmistä kuoleman arvoituksen äärellä.³⁴² Perustavana ongelmana näiden suhteiden pohjalla voidaan nähdä lumouksen haihtumisen keskeinen kysymys siitä, kuinka määrittää uskonnon ja modernin tieteen vastakkaisina näyttäytyneiden positioiden suhde. Siinä missä tieteelliset naturalistit pyrkivät kieltämään uskonnon merkityksen ja katsoivat sen joutavan historian romukoppaan tieteellisen ja materialistisen maailmankuvan ottaessa sen paikan, kääntyi Jalo-Kivi ongelman ratkaistakseen avoimen naturalismin puoleen, pyrkien laajentamaan tieteen toiminta-aluetta henkimaailmaan, jolloin uskonto ja tiede voitaisiin yhdistää uudennlaiseksi ”tieteelliseksi uskonnoksi”. Tämä marginaalinen keskittie ”tieteen” ja ”uskonnon” välisessä kamppailussa asetti hänet asemaan, jossa hän joutui kääntymään molempia valtakulttuurisia positioita vastaan.

2. Kristinuskoa uudistamassa

2.1. KIRKKO SPIRITUALISMIN VASTUSTAJANA

Jalo-Kiven mukaan ”[s]piritismin ankarimpana vastustajana on esiintynyt kristillinen kirkkomme”.³⁴³ Hän pitikin suurimpana syynä spiritualistisen liikkeen vähäiseen tuntemiseen Suomessa ”sitä, että

³³⁹ *Spiritisti* 1909, no. 1, 5; ks. myös Jalo-Kivi 1909a, 2–3, 132–3.

³⁴⁰ *Spiritisti* 1909, no. 1, 5–6.

³⁴¹ Jalo-Kivi 1906b.

³⁴² Yleisellä tasolla vrt. Hanegraaff 1998, 440–1.

³⁴³ Jalo-Kivi 1909c, 14.

meidän sanomalehdistömme, niin jokapäiväiset kuin aikakauslehdetkin, ovat aina näihin asti olleet niin kirkollisen ortodoksian vaikutuksen alaisina, että se ei ole tahtonut sanallakaan hiiskua” spiritualismista.³⁴⁴ Näkemys ”kirkollisen ortodoksian” vaikutusvallasta lehdistöön oli kuitenkin liioiteltu: 1880-luvulta lähtien jatkunut avoin kirkko- ja uskontokriittisyys kertoo pikemminkin julkisen keskustelun jatkuvasta vapautumisesta kirkollisen kristinuskon asettamista raameista.³⁴⁵ Sitä paitsi spiritualismi esiintyi lehdistössä siellä täällä sekä 1800-luvun lopulla että 1900-luvun alussa, ja sitä esiteltiin usein vielä arvostavassa hengessä.³⁴⁶ Se, että aihe ei ollut aivan jatkuvasti esillä, johtui kirkon tukahduttavan vaikutuksen sijaan epäilemättä siitä, että kiinnostus aiheita kohtaan oli suuren yleisön keskuudessa sittenkin vähäistä. Jalo-Kivi näyttää kuitenkin olleen oikeassa arvioidessaan kirkon suhtautuvan jyrkästi spiritualismiin. Näkemys saa nimittäin tukea kirkon omista ulosanneista – jotka samalla kuitenkin puhuvat sitä vastaan, että kirkko olisi tahtonut tai ylipäättään voinut vaieta aiheen kuoliaaksi. Pikemminkin kirkon edustajat hyökkäsivät avoimesti ja julkisesti spiritualismia vastaan, mikä puolestaan oli tarpeellista siksi, että asia jo oli osa julkista keskustelua, eikä sitä voitu enää jättää huomiotta.

Kirkollista kantaa edustanut *Finland* julkaisi jo vuonna 1892 kuusiosaisen kirjoituksen, joka leimasi spiritualismin naamioiduksi materialismiksi ja antikristuksen edeltäjäksi. Porvoon piispaksi nimitetty Herman Råbergh puolestaan totesi samoihin aikoihin spiritualismin edustavan paluuta ”pakanuuteen” ja valitti, että spiritualistien väitteet kristinuskoa kohtaan tuntemastaan kunnioituksesta olivat vain perättömiä puheita eikä ”kristinuskon perustotuudella, sovituksella” ollut mitään sijaa sen opeissa.³⁴⁷ Spiritualismia ei katsottu hyvällä myöskään herätyksellisissä piireissä. Vuonna 1894 körttiläisyyden johtohahmoihin kuulunut Wilhem Malmberg (1854–1922, vuodesta 1900 Malmivaara) otti kantaa aiheeseen kaksiosaisella kirjoituksella toimittamassaan *Hengellisessä kuukauslehdessä*. Englantilainen aineellistuttamismeedio Elizabeth d’Esperance oli edellisvuonna vierailut Helsingissä ja hämmästyttänyt kansaa esityksillään.³⁴⁸ Kirjoituksessaan Malmberg tahtoi osoittaa meedion huijariksi vetoamalla erääseen toisessa lehdessä ilmestyneeseen kirjoitukseen, ja hän päätyi lopulta kulttuurikriittiseen saarnaan ajan epäuskoisesta ilmapiiristä. Hänelle spiritualismi oli kristinuskosta luopuneen liberaalin sivistyneistön keskuudessa leviävää taikauskoa, joka ei onneksi ollut saanut jalansijaa ”tervejärkisen kansan” parissa – näkemys, joka saattoi pitää paikkansa vielä 1890-luvun alussa, mutta ei enää vuosisadan taitteen jälkeen. Malmberg moitti sivistyneistöä siitä, ettei heille riittänyt ”Jumalan sanan raitis todistus” kuolemanjälkeisestä elämästä vaan he tahtoivat vakuuttua

³⁴⁴ Jalo-Kivi 1906a; ks. myös Jalo-Kivi 1909a, 14.

³⁴⁵ Vrt. Juva 1960, 357.

³⁴⁶ Juva 1960, 292; Grotenfelt 1892; *Uusi Suometar* 1.9.1907, 4–5.

³⁴⁷ Juva 1960, 292–3.

³⁴⁸ Juva 1960, 293; ks. myös *Spiritisti* 1909, no. 8, 197–9.

asiasta manaamalla esiin vainajien henkiä. Malmberg oli näin ymmärtänyt, että spiritualismi perustui tieteellisen varmuuden tavoitteluun uskonnollisissa kysymyksissä, mutta hän tuomitsi tällaiset vaatimukset jyrkästi. Voidaan sanoa, että hän käsitteli lumouksen haihtumisen ongelmaa hyvin toisenlaisesta näkökulmasta kuin ne, jotka löysivät tyydyttävän ratkaisun avoimesta naturalismista: siinä missä spiritualistit, teosofit ja monet psyykkiset tutkijat etsivät ratkaisua maailmankuvan murrokseen uskonnon ja tieteen yhdistämisestä myös epistemologisella tasolla, korosti Malmberg edelleen jumallista ilmoitusta henkisen elämän ainoana perustana. Hän ei nähnyt spiritualismissa mitään hyvää ja jyrähti kirjoituksensa lopuksi herätyssaarnaajalle ominaisella tyylillä: ”Spiritismi on hengellisesti sairaloisen aikakautemme sairaloisin uskonnonmuoto, jos sitä siksikään voinee nimittää. Milloin saanee Jumalan sana sijaa ihmisissä, jotka nyt haparoitsevat seiniä niinkuin sokeat ja uskovat uninäköjensä päiväsydännä?”³⁴⁹

Näistä esimerkeistä päätellen Suomessa 1890-luvulla yleisen huomion kohteeksi tullut spiritualismi tuomittiin papiston keskuudessa nopeasti ja jyrkästi kristinuskosta vieraannuttavaksi voimaksi ja jopa antikristilliseksi taikauskoksi, materialismiksi ja pakanuudeksi. Tilannetta voidaan verrata spiritualismin ja kristillisten instituutioiden välisiin suhteisiin Englannissa 1800-luvun loppupuolella. Spiritualismi herätti täälläkin vastustusta, mutta Englannin kirkko otti siihen ehkä yllättävänsäkin suvaitsevan kannan. Toisin kuin *Finland*, joka näki spiritualismin naamioituna materialismina, katsoi Englannin kirkon johto spiritualismin suhteellisen arvon olevan nimenomaan siinä, että se osaltaan vastusti 1800-luvun jälkipuoliskolla leviävää materialismia. Tämä uskonnonvastainen uhka koettiin nähtävästi niin suurena, ettei spiritualismin kaltaista asetta sitä vastaan tahdottu ohittaa liian kevyesti. Englannin kirkon asenne käy ilmi vuoden 1881 kirkollisesta kongressista, jossa monet korkea-arvoiset kirkonmiehet totesivat, että vaikka spiritualismi ei kaikilta osin ollutkaan yhteensovitettavissa oikeaoppisen kristinuskon kanssa, oli sillä kuitenkin positiivinen vaikutus ajan uskonnolliseen ilmapiiriin. Tämä huomattava tunnustus jäi kuitenkin julkilausumattoman käytännön tasolle: sen virallinen julkistaminen olisi asettanut kirkon vaaliman oikeaoppisuuden alttiiksi liian monille kompromisseille.³⁵⁰

Englannin kirkon suopea asenne antoi paljon teologista liikkumatilaa myös papiston jäsenille, ja eräät heistä muodostivatkin spiritualismiin rauhallista yhteiseloä läheisemmän suhteen. Yksi heistä oli Thomas Colley, joka toimi pappina usean vuosikymmenen ajan huolimatta siitä, ettei peiteltyt spiritualistista uskoaan. Uransa lopulla vuonna 1905 hän jopa piti spiritualistisen esitelmän Weymonthin kirkolliskokouksessa. Merkittävin spiritualistisen herätyksen saanut papiston jäsen oli kuitenkin William Stainton Moses (1839–1892), joka veti puoleensa myös kansainvälistä huomiota.

³⁴⁹ Malmberg 1894.

³⁵⁰ Oppenheim 1985, 67–85.

Toisin kuin Colley, hän ei jatkanut työtään kirkon parissa vaan suuntasi toimintansa ajan merkittäviin spiritualistisiin ja parapsyykkisiin aikakauslehtiin ja järjestöihin. Merkittävää hänessä on se, että hän oli paitsi spiritualismin puolestapuhuja myös itsekin meedio. Hän myös julkaisi paljon kirjallisuutta, usein pseudonyymillä M. A. Oxon, ja hän katsoi vain välittäneensä monet teoksistaan häntä ohjanneilta hengiltä. Hänen vuonna 1883 julkaisemansa *Spirit Teachings* nousi spiritualistisessa liikkeessä niin huomattavaan asemaan, että siitä puhuttiin jopa ”spiritualismin raamattuna”. Huolimatta spiritualistisesta työstään Moses tunnettiin kuolemaansa saakka ”pastori Moseksena”, eikä hän koskaan la kannut mieltämästä itseään kristityksi, joskin hänen spiritualistiset kokemuksensa veivät hänet ajan myötä huomattavan kauas anglikaanisesta oikeaoppisuudesta.³⁵¹ Englannin papiston usein myönteinen suhtautuminen spiritualismiin ei jäänyt Jalo-Kiveltä huomaamatta. Hän totesi, että Englannissa ”[p]apistosta on suuri joukko liittynyt spiritistisen liikkeen kannattajiksi”, ja käytti esimerkkinä erityisesti Colleyn esitelmää, jota lainasi pitkällisesti teoksessaan *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma*.³⁵² Väitellessään teologi A. J. Pietilän kanssa Jalo-Kivi kehotti häntäkin tutustumaan tähän ”ylevän uskonnollismielisesti” pidettyyn esitelmään.³⁵³

Suurlakon jälkeen voimistunut kirkon- ja uskonnonvastainen mieliala herätti kirkossa ymmärrettävästi huolta ja sai etenkin nuoremman teologipolven pohtimaan vakavasti kansankirkon ja kristinuskon asemaa maailmankuvallisesti ja yhteiskunnallisesti muuttuneessa maailmassa. Vuonna 1896 perustettu Teologinen lauantaseura otti näinä vuosina johtavan aseman kristinuskon ja kirkon puolustajana, joskin sen uudemmat teologiset näkemykset aiheuttivat jännitteitä myös kirkon sisällä. Vuosina 1906–1910 seuran jäsenet julkaisivat uskonnollisia ja yhteiskunnallisia kysymyksiä käsitteleviä populaareja kirjasarjoja, pitivät esitelmä- ja väittelytilaisuuksia ja keskustelivat ahkerasti lehdistössä. Suurin osa apologiatyöstä tapahtui tieteellisen naturalismin ja sosialismin avaamilla rintamilla, mutta myöskään esoteeristen liikkeiden asettama haaste ei jäänyt vaille huomiota. Oscar Liljequist julkaisi vuonna 1907 teoksen *Om den moderna teosofin* ja Ruotsissa jo vuonna 1897 julkaistu Karl af Geijerstamin hyvin kriittinen *Den afslöjade Isis* ilmestyi vuonna 1909 suomeksi nimellä *Teosofia paljastettuna*.³⁵⁴

Merkittävin hahmo esoteriaan kohdistuneen apologian kannalta oli kuitenkin teologian tohtori Antti J. Pietilä (1878–1932), joka oli myös Teologisen lauantaseuran jäsen. Vuonna 1910 hän julkaisi saman vuoden alussa pitämiinsä luentoihin perustuneen kirjasen *Teosofia liikkeenä, oppina, uskon-*

³⁵¹ Oppenheim 1985, 67–85.

³⁵² Jalo-Kivi 1909a, 18, 23–55.

³⁵³ Jalo-Kivi 1910a.

³⁵⁴ Veikkola 1969, 28–40, 115; Veikkola 1980, 40–51.

tona. Hänen yleinen näkemyksensä liikkeestä oli kielteinen: sen historiassa oli ”niin paljon epäpuhdasta, ettei sen luulisi ketään rehellistä ihmistä viehättävän”. Teosofia oli tästä huolimatta hänen mukaansa kuitenkin niin suureksi kasvanut liike, ettei sitä voitu jättää huomiotta. Pietilän kykyä monipuoliseen ja tasapainoiseen arviointiin kuvastaa se, että kielteisestä asenteestaan huolimatta hän tunnusti teosofian vetäneen puoleensa runsaasti myös ”vilpittömästi totuutta janoavia sieluja, joille valhe ja petos on kauhistus”. Tämän viehätysten hän katsoi perustuvan teosofian opillisiin näkemyksiin, jotka eivät tosin tehneet häneen itseensä liikkeen historiaa parempaa vaikutusta: vaikka ”teosofinen metafysiikka” saattoikin vieraskielisine termeineen ja ”hämärine käsitteineen” herättää ”jonkunlaista kummastusta, jopa viehätystäkin”, paljastui se lähemmin tarkasteltuna ”täydelliseksi mielikuvituksen tuotteeksi ilman minkäänlaista tieteellistä perustusta”.³⁵⁵ Teos herätti odotettavasti huomiota teosofien keskuudessa ja Pietilän ja teosofi V. H. Valvanteen välille kehittyi sen johdosta *Tietäjässä* käyty keskustelu.³⁵⁶ Pietilä ei teoksessa varsinaisesti puuttunut spiritualismiin, mutta jo muutamat maininnat paljastavat jyrkän kielteisen suhtautumisen aiheeseen: hän esitti teosofian perustajahahmon Helena Petrovna Blavatskyn varhaisemman spiritualistisen vaiheen kiusallisena hänen teosofisen uransa kannalta, sillä ”täysiverinen teosofi ankarasti vastustaa spiritismiä”, ja siinä missä Blavatsky vielä houkutteli ihmisiä teosofian pariin ”ihmeillään” – toisin sanoen mediumistisilla ilmiöillä – katsoi Pietilä myöhemmälle teosofialle olevan kunniaksi, ”että se lienee luopunut tällaisista arvottomista keinoista, jättäen ne spiritisteille ja muille ’mustan magian’ harjoittajille”.³⁵⁷ Spiritualismi oli näin hänen näkemyksensä mukaan ”mustaan magiaan” vertautuva ja ”arvottomilla keinoilla” huomiota herättävä liike.

Pietilän vähäinen puuttuminen spiritualismiin ei kuitenkaan johtunut tiedon puutteesta vaan kyseisen teoksen aihepiiristä – olihan kyse nimenomaan teosofiaa käsittelevästä teoksesta. Hän oli perehtynyt spiritualismiin tarkemminkin ja seurannut liikkeen järjestäytymistä Suomessa. Tämän seurauksena hän oli myös ajautunut varsin huonoihin väleihin spiritualistien kanssa. Keväällä 1909 hän osallistui vastaperustetun Tampereen Spiritistisen Seuran luentotilaisuuteen (luennoitsijana oli Ramstedt) ja herätti huomiota tekemällä yleisön joukosta kriittisiä huomautuksia. Hän lupautui puolustamaan näkemyksiään myös julkisesti. Spiritualistit alkoivatkin saman tien puuhata toista tilaisuutta varta vasten Pietilän kanssa käytävää väittelyä varten. Tilaisuudesta päätettiin kuitenkin Pietilältä kysymättä ja tiedon vihdoinkin tultua hänen korviinsa hän oli jo sattunut järjestämään itselleen matkan ulkomaille tilaisuutta edeltävälle päivälle. Hän selitti asian luonaan vierailleelle kolmihenkiselle ”lähetystölle” (johon kuului ainakin Tampereen Spiritistisen Seuran puheenjohtaja K. V. Savia) ja lupasi

³⁵⁵ Pietilä 1910a, 22–3, 28.

³⁵⁶ Veikkola 1969, 112–9.

³⁵⁷ Pietilä 1910a, 8, 50.

osallistua väittelyyn syksyllä, kunhan tilaisuus järjestettäisiin kunnollisesti. Lähetystö kuitenkin ilmoitti, että lehtiin oltiin jo laitettu ilmoitus, jossa hänen kerrottiin väittelevän päätettynä ajankohtana, ja häntä kehoitettiin kumoamaan tieto itse julkisuudessa. Tuohtunut Pietilä ei tähän suostunut vaan katsoi spiritualistien olevan velvollisia oikaisemaan asian hänen puolestaan. Pidettyään asiaa loppuunkäsittelynä hän sai kuitenkin jo ulkomaille lähdettyään – ja väittelypäivän jo mentyä – käsiinsä viikon vanhan, lähestystön vierailun jälkeen ilmestyneen lehden, jossa yhä ilmoitettiin hänen väittelevän kyseisenä päivänä, sekä tätä muutamaa päivää myöhemmin ilmestyneen lehden, jossa kyllä kerrottiin väittelyn peruuntuvan, mutta syyksi ilmoitettiin vain Pietilän ”perääntyminen”. Tämä sai hänet kirjoittamaan *Aamulehteen* jälkikäteisen selonteon, jossa kertoi oman – tässä seuratun – näkemyksensä tapahtumien kulusta, perui syksylle lupaamansa väittelytilaisuuden ja ilmoitti aikovansa syksyllä ”toisella tavoin julkisuudessa osoittaa spiritistisen opin hulluuden”.³⁵⁸

Pietilä piti lupauksensa, joskin vasta joulukuussa, pitäessään spiritualismista esitelmän, josta julkaistiin *Aamulehdessä* pitkä referaatti.³⁵⁹ Juuri Tampereelle muuttanut Jalo-Kivi kirjoitti lehteen referaatin pohjalta kriittisen vastineen ja sai Pietilän ryhtymään kanssaan yleisönosastolla kiivaaseen väittelyyn.³⁶⁰ Pietilän puheenvuoroista käy hyvin ilmi hänen käsityksensä spiritualismista. Hän katsoi liikkeen levinneen ”tavattoman laajalle kaikkii kansankerroksiin”, mutta saaneen suurinta kannatusta alemmista kansanluokista. Ylemmissä luokissa spiritualismi oli levinnyt etenkin ”laiskojen ja hienostuneitten tyhjäätoimittajien joukossa, heistä kun on ollut peräti hauskaa saada tällaista salaperäistä ajankulua, joka ei rasita ajatuksia ja on kuitenkin mitä suurimmassa määrin ’intresanttia’”.³⁶¹ Pietilän käsitys spiritualismin leviämisestä oli näin ollen toinen kuin Malmbergin 1890-luvun alussa esittämä näkemys, jonka mukaan se ei ollut saanut otetta alemmista kansanluokista.³⁶² Näkemysten muutos kuvastaa olosuhteiden muutosta: vielä 1890-luvulla spiritualismi ja teosofia olivat Suomessa lähinnä sivistyneistön harrastus, kun taas 1900-luvun alussa ne levisivät myös työväenluokkaan.³⁶³ Toisaalta käsitysten eroavuus kertoo kenties myös Pietilän paremmista tiedoista spiritualistisesta liik-

³⁵⁸ *Spiritisti* 1909, no. 6, 148; Pietilä 1909a.

³⁵⁹ Pietilä 1909b. Referaatti ei ole aivan ongelmaton lähde: se oli *Aamulehden* toimituksen laatima ja Pietilän (1909c) mukaan ”muodosti tuskin 3:tta osaa minun esitelmästäni. Referaatti ei ollut tehty edes pikakirjoituksella, vaan tavallisella kirjoituksella. Minä sain kyllä edeltäpäin lukea käsikirjoituksen, mutta hätäisesti sitä silmäillessäni en huomannut siinä kaikkia epätarkkuuksia”. Pääosin referaatti antaa kuitenkin uskoakseni pätevän kuvan Pietilän ajatuksista. Lisäksi hänen väittelyn kuluessa tekemänsä korjaukset auttavat osaltaan väistämään virhetulkintoja.

³⁶⁰ Jalo-Kivi 1909f; Pietilä 1909c; Jalo-Kivi 1910a; Pietilä 1910b; Jalo-Kivi 1910b; Pietilä 1910c; Jalo-Kivi 1910c. Jalo-Kivi lähestyi Pietilää *Aamulehdessä* nimimerkillä ”Spiritisti”. Väittelyn kuluessa Pietilä kuitenkin tunnisti tämän kirjoitustyylin samaksi, jota ”Jalo Kivi” oli käyttänyt *Spiritistin* joulualbumissa 1909. Jalo-Kivi oli aluksi vastahakoinen tunnustamaan arvelun oikeutta, mutta myönsi sen vihdoinkin loppukaneetissaan.

³⁶¹ Pietilä 1909b; Pietilä 1909c.

³⁶² Malmberg 1984.

³⁶³ Teosofian osalta ks. Jokipii 1937, 7–37.

keestä: olihan liike esimerkiksi Englannissa levinnyt laajasti työväenluokkaan jo 1800-luvun puolivälin jälkeen.³⁶⁴ Huomattakoon, että Pietilä arvioi spiritualismin selvästi teosofiaa alemmaksi älyllisessä katsannossa: siinä, missä spiritualismi ”ei rasita ajatuksia”, piti hän yhtenä selityksenä teosofian herättämälle mielenkiinnolle sen ”mutkikasta ajatusrakennusta”, joka jossain määrin tyydytti ”ihmisen spekulativistä tarvetta”.³⁶⁵

Spiritualistisista ilmiöistä Pietilä katsoi suuren osan olevan ”julkeinta ja kelvottominta petosta”. Toisaalta hän selitti ilmiöitä myös meedioiden tahattoman itsepetoksen kautta: ”Meediat kun melkein aina ovat hermosairaita, niin ei ole ihmekään, että he näkyjä näkevät. Näkevähän juoppohullut, kuumehoureissa olevat j. n. e. usein myöskin näkyjä.” Kolmantena mahdollisena selityksenä hänelle näyttäytyi ”n. s. tajuton sielunelämä”:

Ihmisellä on tietoja, mutta hän ei voi niitä aina käyttää; hän saattaa kuitenkin toisinaan pakottaa ne itsestensä esiin. On vielä sellaista tajutonta sielunelämää, jota emme parhaalla tahdollakaan voi hallita. Eri tapaukset voivat jättää vaikutuksia, mielikuvia, joita emme tajua. Nämä voivat esim. sairauden sattuessa sitten purkaantua esiin. Tämän avulla voi paljon selittää. Jos esim. medio kirjoittaa kieltä, jota hän ei koskaan ole lukenut tai kirjoittaa runoja, niin hän on joskus voinut kuulla niitä, tai nähdä jossain ja se on sitten syöpynyt hänen sieluunsa.³⁶⁶

Mediumististen ilmiöiden selittäminen psykologisilla mekanismeilla oli tavanomaista spiritualismiin kriittisesti suhtautuneissa piireissä.³⁶⁷ Tämä heijasti 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa vallinnutta psykologisoitunutta ilmapiiriä, joka näkyi kulttuurin eri osa-alueilla, niin tieteessä kuin taiteessakin. Spiritualistinen ja okkulttinen liikehdintä sekä niiden pohjalta syntynyt psyykkinen tutkimus liittyivät jo perustaltaan olennaisesti tähän syventyneeseen kiinnostukseen ihmisen tietoisuutta ja mieltä kohtaan.³⁶⁸ Onkin huomattava, etteivät psykologian ja psyykkisen tutkimuksen tiet vielä 1900-luvun taitteessa olleet täysin erkaantuneen vaan kulkivat monesti limittäin, eikä kiinnostus psyykkisiä ilmiöitä kohtaan ollut niin stigmatisoitu harrastus tiedemaailmassa kuin nykyään – mikä käy ilmi jo siitä, että Sällskapet för Psykisk Forskningin puheenjohtajana toiminut Grotenfelt oli samaan aikaan teoreettisen filosofian professori.³⁶⁹

³⁶⁴ Oppenheim 1985, 39–44.

³⁶⁵ Pietilä 1910a, 50.

³⁶⁶ Pietilä 1909b.

³⁶⁷ Jo Grotenfelt (1892) oli lähestynyt aihetta tästä näkökulmasta, joskin Pietilän kristillis-apologista kantaa ymmärtävämmästä näkökulmasta.

³⁶⁸ Näistä kytkennöistä yleisesti ks. Owen 2004.

³⁶⁹ Aho 1993a, 158–64, 175–8; Aho 1993b, 26, 32–8.

Myös Pietilän ajattelussa voidaan havaita taipumusta psyykkisen tutkimuksen suuntaan. Kriittisestä asenteestaan huolimatta hän ei nimittäin suoralta kädeltä torjunut kaikkia spiritualismin yhteydessä tapahtuneita ilmiöitä vaan katsoi, että niistä ”on epäilemättä paljon oikeita, ja tiede edistyy joka päivä niiden selittämisessä luonnollisella tavalla.” Tärkein kysymys ei hänen mukaansa ollutkaan ”se, onko tapahtunut yhtään rehellisesti saatua ilmiötä, vaan kysymys on siitä, ovatko ne selitettävät spiritistien tavalla ja onko suotavaa, että ihmiset niiden perustuksella antautuisivat sellaiseen taikauskoi- sen [sic] ja valonarkaan askarteluun, kuin mitä spiritistien keskuudessa on tavaksi tullut.”³⁷⁰ Kun Jalo-Kivi Pietilän sanoja vääristellen väitti tämän sittenkin tunnustaneen *spiritualistiset* ilmiöt oikeiksi, selvensi tämä kantaansa seuraavasti: ”Tarkoitin ennen kaikkea telepaattisia, hypnoottisia ja somnambulistisia [ilmiöitä]. Niitä on tosiaan niin luotettavasti todettuja, että epäilyksille ei ole sijaa. Mutta niillä ja hengillä ei ole mitään tekemistä toistensa kanssa”.³⁷¹ Varsin selväksi muodostui näin hänen kantansa: ihmismieleen kätkeytyi salaperäisiä asioita, joita tiede ei vielä osannut selittää, mutta selitystä näille ilmiöille oli haettava henkimaailman sijaan mielestä itsestään.

Pietilä ei ollut ainoa Teologisen lauantaiseuran jäsen, joka tunsii tieteellistä mielenkiintoa ihmismielen hämäryyksiä kohtaan. Erkki Kaila (1867–1944) nimittäin julkaisi *Vartijassa* vuodenvaihteen 1911 tienoilla ilmoituksen, jossa totesi seuraavaa:

Uskonnonpsykologian alalla on paljon salaperäisiä ilmiöitä, joita tutkimus ei vielä ole kylliksi valaissut. Semmoisia ovat: voimakkaat näyt (visioonit), mystilliset kokemukset (esim. Jumalan, Kristuksen läsnäolosta), ekstaasitilat, kielillä puhumiset, unet, jotka ovat käyneet toteen, tai joilla on ollut uskonnollista merkitystä, äkilliset kääntymykset, rukouksen kuulemiset, ihmeet, *telepaattiset ilmiöt*, esim. välitön tunne jonkun etäällä olevan omaisen kuolemasta j.n.e.³⁷²

Kaila kehotti lukijoita lähettämään tarkkoja kuvauksia omista kokemuksistaan ”kokoelman hankkimiseksi vastaisia tutkimuksia varten”. Kaila näyttää olleen kiinnostunut myös okkulttisesta liikehdinnästä, nähtävästi kuitenkin Pietilän tavoin vain kristillis-apologisesta näkökulmasta. Hän nimittäin piti alkuvuodesta 1910 Helsingin N. M. K. Y:ssä ylioppilaille puheen teosofiasta. *Tietäjän* selostuksen mukaan Kaila totesi Teosofisen Seuran ohjelman³⁷³ olevan ”kaikin puolin hyväksyttävä” ja että

³⁷⁰ Pietilä 1909c.

³⁷¹ Jalo-Kivi 1910a; Pietilä 1910b.

³⁷² Ilmoitus lainattiin *Spiritistin* vuoden 1911 ensimmäiseen numeroon. *Vartijaa* kutsuttiin sen yhteydessä ”papiston äänenkannattajaksi”. Kursiivit lisätty.

³⁷³ Teosofisen Seuran ohjelma oli kolmiosainen: 1) kehottaa ihmisiä yleiseen veljeyteen, katsomatta uskontunnustukseen, rotuun, ihonväriin, kansallisuuteen, sukupuoleen, yhteiskunta-asemaan tai säätyyn, 2) edistää vertailevia uskonnollisia, filosofisia ja tieteellisiä tutkimuksia, ja 3) tutkia tuntemattomia luonnonlakeja ja ihmisen salaisia voimia. (Ks. esim. Harmainen 2010, 7.)

ajalle oli tärkeää ”edistää yleistä veljistymistä ja tutkia eri uskontoja ja myös ’alitajunnan’ merkillistä, salaperäistä toimintaa”. Hän kuitenkin huomautti, että teosofiassa oli myös paljon kristinuskolle vierasta ja itämailta lainattua, kuten opit jälleensyntymisestä ja karmasta. *Tietäjä* joka tapauksessa arvioi tilaisuuden myönteiseen sävyyn: ”Kokouksessa ei lausuttu jyrkkiä sanoja teosofiasta ja tuntui kuin olisi yksi ja toinen läsnäolija käynyt miettiväiseksi näiden uusien problemien edessä, joita puoleksi halutti, puoleksi pelotti ruveta tutkiskelemaan[.]”³⁷⁴

Pietilä kiinnitti erityistä huomiota spiritualismin ja kristinuskon suhteeseen. Hän pani merkille, ettei spiritualismi yleensä esiintynyt kristinuskon kieltäjänä vaan katsoi täydentävänsä sitä henkiopilla ja puhdistavansa kirkon vuosisatojen kuluessa turmeltuneen opin ikuisen kadotuksen, perisynnin ja lunastuksen opeista. Hän kuitenkin totesi, että näiden oppien hylkääminen tosiasiasa johti siihen, että spiritualistit päinvastaisista vakuutteluistaan huolimatta tulivat sittenkin kieltäneeksi kristinuskon. Tässä hän myötäili Råberghin jo 1890-luvulla esittämää näkemystä siitä, että spiritualistien kristinuskoa kohtaan tuntema kunnioitus oli ainoastaan näennäistä.³⁷⁵ Pietilä katsoikin, että spiritualismin ”suuri leviäminen johtuu ihmisten vieraantumisesta kristinuskosta ja sen turmeltumisesta ihmismielissä”. Hänen yleinen arvionsa liikkeen merkityksestä oli yksinomaan kielteinen: ”Luultavaa on, että jos spiritismi leviäisi yhä, pian vaivuttaisiin jälleen animismin kannalle. Kaikkialla nähtäisiin henkiä. Seuraus siitä olisi yleinen pelko, hätä ja ahdistus koko maailmassa.”³⁷⁶ Tätä voidaan verrata Pietilän teosofiasta antamaan arvioon: alentaessaan Jumalan ”personattomaksi alkuhengeksi” teosofia alensi hänen mukaansa myös ihmisen ”siveellisen” Jumala-suhteen ”luonnolliseksi” ja vei siten ”kannattajansa jälleen luonnonuskontojen sekavaan mereen”.³⁷⁷ Hän kritisoi näin sekä teosofiaa että spiritualismia uskonnollisesta taantumisesta. Tämä oli tietenkin aivan päinvastainen näkemys kuin liikkeiden kannattajien oma vakaumus siitä, että he olivat modernin ja universaalin totuuden sanansaattajia ja edistivät uuden, sekä tieteellisesti että henkisesti edistyneemmän aikakauden koittamista.

Jalo-Kiven ja Pietilän väittely *Aamulehdessä* käytiin alusta loppuun kireissä tunnelmissa, turhautumisen ja kiukun sävyttämänä ja vailla pienintäkään pyrkimystä yhteisymmärrykseen. Vaikeaa onkin puolueettomasti arvioida, kumpi tässä mittelössä jäi niin sanotusti voitolle, mutta ainakin Jalo-Kiven omaa arviota sen tuloksesta voidaan pitää varsin yksipuolisena ja liioiteltuna: *Spiritistissä* nimittäin kirjoitettiin ”ottelun” päättyneen ”jumaluusopin tohtorin täydellisellä tappiolla”.³⁷⁸ Epäile-

³⁷⁴ *Tietäjä* 1910, no. 2, 80. Myös Kailan poika, filosofi ja psykologi Eino Kaila (1890–1958) osoitti uransa aikana – joskin kriittistä – kiinnostusta parapsykologian tutkimusaiheita kohtaan (Aho 1993b, 108–13).

³⁷⁵ Juva 1960, 292–3.

³⁷⁶ Pietilä 1909b.

³⁷⁷ Pietilä 1910a, 38.

³⁷⁸ *Spiritisti* 1910, no. 13, 321.

mättä Jalo-Kiveltä tarttunutta näkemystä heijastaa myös Petersin aiemmin mainitussa kirjoituksessaan vuonna 1911 väittelystä esittämä huomautus: ”Tampereella papisto aloitti hyökkäyksensä spiritistien johtajaa [!] vastaan eräässä sanomalehdessä, mutta ei tahtonut kohdata häntä avoimessa keskustelussa; puolustukseksi sanottiin, että hänen piti lähteä matkalle.”³⁷⁹ Tässä Peters näyttää kuitenkin sekoittaneen kaksi tapausta: toisaalta kevät-kesällä 1909 Pietilän matkan vuoksi – tai oikeammin huonon järjestelyn vuoksi – peruuntuneen väittelytilaisuuden ja toisaalta vuodenvaihteessa 1910 käydyn väittelyn yhteydessä esitetyn – ja Pietilän torjuman – väittelykutsun.

Pietilä oli myöhemminkin Jalo-Kiven silmätikkuna. Kun tämä vuoden 1912 lopulla julkaisi *Kotimaassa* kirjoituksen spiritualismista, oli *Spiritistissä* heti vastaus valmiina. Jalo-Kivi muistutti Pietilää tämän aiemmasta ”tappiosta” ja tarjosi yhä vain mahdollisuutta julkiseen väittelytilaisuutta.³⁸⁰ Pietilä ei epäilemättä tälläkään kertaa tarttunut tilaisuuteen. Hänen syynsä vältellä julkista väittelyä Jalo-Kiven kanssa kävivät hyvin ilmi jo vuodenvaihteessa 1910. Toisaalta hän katsoi tehneensä jo aivan tarpeeksi spiritualisteille pidettyään esitelmänsä ja antauduttuaan Jalo-Kiven kanssa pitkälliseen lehtiväittelyyn. Toisaalta taas hän ei katsonut hyödylliseksi ryhtyä enempiin tekemisiin tämän kaltaisten asialliseen keskusteluun kykenemättömien ihmisten kanssa, kuten hän sarkastisesti antoi ymmärtää:

Olen [...] pakotettu vilpittömästi tunnustamaan, että pelkään. Kuta enemmän ”Spiritisti” [ts. Jalo-Kivi nimimerkkinsä suojista] paljastaa viisautensa syvyyttä, sitä suuremmaksi pelkoni kasvaa. On leikki kaukana, kun joutuu julkiseen keskusteluun niin tietorikkaan, loogillisesti ajattelevan ja totuudessa pysyvän miehen kanssa. Jos vielä sattuisi – mikä on luultavinta – saamaan kuulihoikseen yleisöä, jonka arvostelukyky on tämän viisauden tasalla, ei tiedä kuinka onnettomasti kävisi.³⁸¹

Pietilän kanssa käyty väittely oli kaikesti osasyynä siihen, että vaikka Jalo-Kivi alkuvuodesta 1910 totesi *Spiritistin* saaneen vielä ensimmäisenä vuotenaan olla ”verrattain rauhassa” kirkollisten tahojen puolelta, katsoi hän ilmapiirin nyt muuttuneen: ”Siellä täällä sanomalehdissä on ollut pappien hyökkääviä kirjoituksia spiritismiä vastaan ja kirkoissa on saarnattu tätä ’uutta villitystä’ vastaan. Kerrotaan, että papiston kesken olisi ollut liikkeellä kiertokirjeitä, joissa kehoitetaan ’tukahuttamaan’ spiritismin leviäminen ’vaarallisena’.” Osana yleistä spiritualismin tukahduttamista Jalo-Kivi näki myös sen, että vuoden 1909 lopulla *Spiritistin* painopaikassa oltiin alettu viivyttämään lehden painamista,

³⁷⁹ Peters 1911.

³⁸⁰ *Spiritisti* 1912, no. 48.

³⁸¹ Pietilä 1910b.

mikä sai hänet siirtämään lehden painatuksen mukanaan Tampereelle.³⁸² Saarnoista ja kiertokirjeistä ei tässä ole esittää todisteita, mutta mikäli tieto piti paikkansa, todistaisi tämä kirkon ottaneen spiritualismin jo huomattavan vakavalta kannalta. Mahdollista on, että Suomen Spiritistisen Seuran järjestämät tilaisuudet olisivat antaneet kiihokkeen tällaiselle apologiselle toiminnalle. Näinhän näyttää tapahtuneen ainakin Pietilän kohdalla.

Helmikuussa 1910 Jalo-Kivi valitteli lukijoilleen jo, että ”[s]piritismin tukahuttamistyö on papiston taholta kiihkeässä käynnissä – sitä saamme kokea kaikin tavoin.” Nyt kyse oli Turkuun aiotusta spiritualistisesta luentotilaisuudesta, jonka pitopaikaksi kaavailtua akatemian juhlasalia ei oltu saatu käyttöön, koska ruotsalaisen lyseon rehtori, jonka puoleen *Spiritistin* paikallinen asiamies oli kääntynyt, oli katsonut aiheesta puhumisen ”sopimattomaksi”. Kieltäytyminen ei kuitenkaan estänyt spiritualisteja saamasta salia sittenkin käyttöönsä, sillä jo huhtikuussa Jalo Kivi oli itse puhumassa samaisessa tilassa.³⁸³

Tapauksessa jää epäselväksi, missä määrin rehtorin kieltäytymisessä oli kyse *papiston* taholta tulevasta vastustuksesta. Tällainen tulkinta antaa aiheen olettaa, että papisto edusti Jalo-Kivelle niin merkittävää vihollista, että hän oli taipuvainen liioittelemaan tältä taholta tullutta vastustusta ja näkemään sitä sielläkin, missä vastustuksen syyt olivat kenties toiset, tai jopa siellä missä vastustusta ei kenties lainkaan ollut – tästä asennoitumisesta kertoo osaltaan myös hänen näkemyksensä ”kirkollisen ortodoksian” vaikutuksesta ajan lehdistöön. On vaikea sanoa missä määrin tämä oli harkittua vastakkainasettelun pönkittämisen retoriikkaa ja missä määrin kyse oli hänen vilpittömästä kokemuksestaan. Kirkollisen vastustuksen korostaminen kuitenkin epäilemättä myötäili Jalo-Kiven käsitystä maailmassa ja myös Suomessa vallitsevasta taistelutilanteesta, jossa materialismin ja kirkkojen ahdistama spiritualismi olisi jatkuvista vaikeuksista huolimatta saavuttava voiton – ja tämä voitto olisi sitä suurempi mitä voimakkaampaa oli sitä edeltänyt vastustus.

2.2. ESOTEERINEN REFORMI JA NUORKIRKOLLINEN TEOLOGIA

Jalo-Kivi tuomitsi ”kirkollisen ortodoksian” selväsanaisesti jo ensimmäisissä spiritualistisissa kirjoituksissaan vuonna 1906. Kriittikinsä ytimen hän muotoili seuraavasti:

Materialistis-teologinen käsityskanta meillä on aina tahtonut pysytellä vanhoillisuudessa, dogmien ahtaitten puitteitten sisällä, vastustaen kynsin ja hampain kaikenlaisia reformeja, jotka vaan hiukankin ovat poikenneet ”oikeaoppisuudesta” ja niistä opeista, joita ahdasmielisyys ja suvait-

³⁸² *Spiritisti* 1910, no. 13, 313–4.

³⁸³ *Spiritisti* 1910, no. 14, 340; *Spiritisti* 1910, no. 16, 390.

semattomuus ovat asettaneet. Meilläkin on kirkollinen ortodoksia johtanut joukkoja materialismiin, jota vastaan se ei ole kyennyt dogmiensa ja ”doktriineinsa” avulla taistelemaan, niinkuin sen olisi tullut tehdä. Päinvastoin on kirkko miltei joutunut materialismin valtaan. Materialistinen käsityskanta on alkanut meilläkin rehottaa kaikkialla, kaikilla aloilla, puhjeten siellä täällä ateismiin.³⁸⁴

Jalo-Kiven keskeinen väite kirkkoa vastaan oli siis, ettei se dogmatiikallaan kyennyt vastustamaan materialismia vaan päinvastoin joudutti sen leviämistä ja oli jopa itsekin saanut siitä vaarallisen tarunnan – mistä haukkumanimi ”materialistis-teologinen”.³⁸⁵ Sen sijaan spiritualismi, joka edusti vapaaseen tutkimukseen ja tieteeseen perustuvaa uskonnollisuutta, saattoi kumota materialismin konkreettisilla todistuksilla kuolemanjälkeisen elämän todellisuudesta:

[M]itä kirkko ei ole kyennyt tekemään materialismille ja materialistiselle käsityskannalle sen on spiritismi osottautunut [sic] voivansa tehdä. Spiritismi on paras materialismin ja ateismin vastustaja. Missä nämä uskottavat löytyvän tyytyttyä [sic], kaiken loppua, siellä osottaa spiritismi löytyvänkin todellisen elämän, jolla ei ole loppua.³⁸⁶

Jalo-Kivi ei kuitenkaan torjunut kristinuskoa sinänsä, päinvastoin hän tahtoi kaivaa esiin kristinuskon todellisen hengen, jonka kirkko oli kadottanut. Kirkko oli hylännyt Jeesuksen alkuperäiset opetukset ja oli enää vain ”’kuin valkiaksi kalkittu hauta’, kuin tyhjä kuori ilman henkeä, ilman eloa; ainoastaan kaavamaisia, henkeä kuolettavia dogmejansa on sillä tarjottavana sille, joka etsii kuolematonta hengen totuutta”.³⁸⁷ Sisäinen mädännäisyys oli turmellut myös papit, jotka olivat ”eristäneet itsensä paimennettavastaan laumasta virkamiehiksi, jotka toimittavat virkansa säädetyin ritualin mukaan ja kantavat palkkansa – usein vieden ’lesken viimeisen rovonkin’ saatavistaan.”³⁸⁸ Spiritualistisen liikkeen Jalo-Kivi katsoi tulleen pahimmalla turmeluksen hetkellä itsensä Jumalan lähettämänä ja jo Jeesuksen ennustamana ”lohdutuksen henkenä” puhdistamaan kristinuskon näistä vääristä opeista ja pelastamaan sen byrokraattisen ja kapitalistisen papiston kourista.³⁸⁹ Tavoitteena oli paluu juurille, kristinuskon esikirkolliseen ytimeen:

³⁸⁴ Jalo-Kivi 1906a.

³⁸⁵ Ks. myös Jalo-Kivi 1909f; Jalo-Kivi 1909a, 136–7.

³⁸⁶ Jalo-Kivi 1906a.

³⁸⁷ *Spiritisti* 1909, no. 1, 4; ks. myös Jalo-Kivi 1909a, 131–2.

³⁸⁸ Jalo-Kivi 1909a, 136.

³⁸⁹ Jalo-Kivi 1909f; ks. myös Jalo-Kivi 1909a, 4–5, 157.

[Spiritualismi] ei ole [...] missään kohdassa ristiriidassa kristinopin kanssa, eikä kiellä mitään tämän perustotuksista. Mutta spiritismi ei tunnusta kirkollisia dogmeja, jotka ovat ihmisten laatimia. Spiritismi noudattaa täydellisesti Jeesuksen opetuksia ja selvittää ja valaisee hänen opetuksiaan ja vertauksiaan, joihin hän puki opetuksensa.³⁹⁰

Toisessa yhteydessä Jalo-Kivi korosti, että spiritualismi oli paitsi kristinuskon opin mukainen myös *välttämätön* sen oikean ymmärtämisen kannalta:

Spiritismi ja spiritistiset ilmiöt ehdottomasti perustuvat raamattuun ja varsinkin uuteen testamenttiin, ja [...] ne voidaan selittää ainoastaan toistensa avulla. Spiritismi luo selventävän valon raamattuumme, ainoastaan sen avulla kykenemme käsittämään raamatun kirjoituksia ja sen esittämiä asioita.³⁹¹

Jalo-Kiven mukaan Vanhan testamentin profeetat sekä myös Paavali oli ymmärrettävä meedioiksi ja hän katsoi koko Raamatun olevan täynnä spiritualistisiksi tulkittavia ilmiöitä; mutta etenkin ”Uudessa testamentissa esiintyy spiritismi selvänä ja kirkkaana”, mikä korosti spiritualismin yhteyttä nimenomaan Jeesuksen sanomaan. Samassa kirjoituksessa Jalo-Kivi tarkasteli mielenkiintoisella tavalla kristinuskon historiaa spiritualistisen ilmiöiden hyväksymisen ja torjumisen valossa. Hänen mukaansa vanhat kirkkoisät käsittelivät ”ilmiö-kysymyksiä” ja vielä ”[k]atolisessa kirkossakin oli ja on vieläkin varsinainen käsitys hengistä ja henkimaailmasta, opettaen [sic] jonkinlaisesta välitilasta kuoleman jälkeen”. Myöhäiskeskiajan uskonpuhdistus oli kuitenkin muuttanut kaiken: ”Ainoastaan protestanttiset kirkot ovat hyljänneet tämän tietoisuuden ja asettuneet ehdottomasti hylkäävälle kannalle; uskonpuhdistajat ovat ’heittäneet lapsen kylpyveden kanssa pois,’ kieltäen kaikenlaatuisten ilmestysten mahdollisuuden, kieltäen vastoin Kristuksen ja apostolien opetuksia.” Protestanttiset kirkot olivatkin torjuneet myös uudempien spiritualististen ilmiöiden arvon joko kokonaan tai ainakin tuomitsemalla ne ”perkeleen työksi”.³⁹² Mitään saatanallista ei spiritualismiin kuitenkaan Jalo-Kiven mukaan kuulunut:

³⁹⁰ Jalo-Kivi 1909c, 11; ks. myös Jalo-Kivi 1909a, 133–5, 138.

³⁹¹ Jalo-Kivi 1912e.

³⁹² Jalo-Kivi 1912e.

[H]uolimatta kirkon kannasta spiritisteihin nähden niin ovat nämä kuitenkin kristittyjä, lähempänäkin Kristusta kuin kirkko, joka on vain käsittänyt pintapuolisesti kaikki ja rakentanut hirvittäviä dogmaattisia teorioitaan kahlitsemaan ihmishengen kehitystä. Kirkko on sananmukaan asettunut vartiaksi taivasten portille menemättä itse sisälle ja estäen muiltakin sinne pääsyn.³⁹³

Näiden huomioiden perusteella on selvää, että spiritualismi tulee – ainakin tässä yhteydessä – ymmärtää kristinuskon vastaisen liikkeen sijaan kirkonvastaisena mutta kristinuskoa uudistamaan pyrkineenä uususkonnollisena liikkeenä. Uskonpuhdistus-mentaliteetilla on tietenkin pitkät perinteet kristinuskon historiassa, ja uudistusliikkeet ovat ymmärrettävästi yleensä ajautuneet enemmän tai vähemmän riittäisiin suhteisiin niitä edeltävien, kirkkojen mahtihenkilöiden kannattamien suuntausten kanssa. Mainittakoon tässä vain muutamia 1700-luvulla alkaneita liikehdintöjä, jotka ovat erityisen merkittäviä aiheeni kannalta. Tuolloin Ruotsista suomalaiseenkin säätyläistöön levinnyt pietismi oli korostanut henkilökohtaista uskonelämää ja nähnyt kirkollisen organisaation vastaavasti vähemmän merkityksellisenä. Samoin Suomessa 1700-luvulta alkaen ilmenneet hurmokselliset herätysliikkeet asettuivat helposti kirkollista organisaatiota ja auktoriteettia vastaan. Pietismin ja hurmosliikkeiden tavoin vanhaa ortodoksiaa vastaan asettui myös neologinen teologia, joka levisi Suomeen 1800-luvun taitteessa – toisaalta neologia asettui myös pietismistä ja herätysliikkeitä vastaan, jotka sen kannattajien silmissä helposti yhdistyivät ajan vallankumouksellisiin virtauksiin. Luonteeltaan kirkollisempi ja valistushenkinen neologia korosti hyveellisen elämän merkitystä ja suuntasi samalla huomiota pois herätysliikkeiden korostamista perisynnin ja sovituksen opinkappaleista. 1800-luvun alkupuolella papiston näkemykset haarautuivatkin kahteen vastakkaiseen suuntaan, toisaalta neologian ja toisaalta mystillis-pietistisen virtauksen mukaisiksi.³⁹⁴ Kristinuskon luonnetta koskevat kiistelyt voimistuivat 1800-luvun myötä ja laajenivat koko sivistyneistön yleiseksi keskusteluaiheeksi, johon sittemmin osallistuivat myös uskonnollisen liberalismien ja naturalismin edustajat.

Vaikuttaa siltä, että kristinuskon uudistamistarve alkoi 1800-luvun jälkipuoliskolla hahmottua yhä selvemmin uskonnon ja tieteen vastakkainasettelun kautta. Jalo-Kiven spiritualistinen kirkko- ja uskontokritiikki liittyi olennaisesti tähän ongelmakentän täsmentymiseen. Tarkemmin ottaen hänen ajattelunsa oli osa 1800-luvun lopulla noussutta uususkonnollista reformiliikehdintää, joka hahmottui Suomessa paitsi teosofian ja spiritualismin myös tolstoilaisuuden oppien mukaisesti. Harmainen on Ervastian teosofian yhteydessä puhunut ”kristinuskon esoteerisesta reformista”. Hänen näkemyksensä voidaan tässä laajentaa kattamaan myös spiritualismin. Reformin tavoitteena oli sovittaa kristinuskon yhteen modernin tieteen, maailman muiden uskontoperinteiden sekä muuttuneen moraalikoodiston

³⁹³ Jalo-Kivi 1912e.

³⁹⁴ Klinge 2006, 209–12, 276–87; Sulkunen 1999.

kanssa. Esoteeriset uskonpuhdistajat tulkitsivat Jeesuksen opetuksia vertauskuvallisesti, katsoen niihin kätkeytyvän salaisen, esoteerisen merkityksen.³⁹⁵ Kirkollisessa kristinuskossa he hyökkäsivät erityisesti muutamien dogmien kimppuun. Teosofien tavoin myös Jalo-Kivi hylkäsi opit Jeesuksen sovitushuolemasta ja ihmisen perisynnistä, sekä myös kirkollisena näkemänsä – ja spiritualismin kannalta olennaisemman – opin, jonka mukaan vainajat makaisivat hiljaa haudoissaan odottamassa lopullista ylösnousemusta.³⁹⁶ Suurinta kritiikkiä sai osakseen ikuisen kadotuksen oppi. Jalo-Kivi katsoi mahdottomaksi sovittaa tätä oppia yhteen hyväntahtoisen Jumalan idean kanssa: ”Kuinka te luuloitte itsellenne ja muille, että Jumala, joka on rakkaus, olisi sellainen julmuri, että ihmisten hetkelisestä hairahduksesta tuomitsisi tämän ijankaikkisesti kestäväan kidutukseen.”³⁹⁷ Kuten olemme nähneet, tämä argumentti oltiin kuultu jo 1880-luvun naturalismin yhteydessä. Esoteerisen reformin voidaankin nähdäkseni katsoa seuranneen kirkollisen kristinuskon kritiikissään suurelta osin varhaisempien vuosikymmenten uskonnollisen liberalismiin ja naturalismin linjoilla.

Reformi muutti käsitystä myös Jeesuksen luonteesta. Perisynnin ja sovituksen torjuminen vei pohjan ajatukselta, että hän olisi ollut ihmiskunnan syntien sovittaja. Häntä ei myöskään enää pidetty lihaan tulleen Jumalana – tälle opille Jalo-Kivi ei katsonut löytyvän mitään perustaa Raamatusta – vaan hänet nähtiin suurena ihmisenä ja henkisenä opettajana.³⁹⁸ Mielenkiintoista on, etteivät nämä ajatukset olleet aivan uusia ja tuntemattomia kirkonkaan parissa: vaikka neologia ei sentään hylännyt käsitystä Jeesuksen jumalallisuudesta, ei se kuitenkaan enää korostanut hänen luonnettaan syntien sovittajana ja vapahtajana vaan – korostaessaan näiden oppien sijaan hyveellistä elämää – piti häntä ennen kaikkea esikuvallisena ihmisenä ja moraalin opettajana.³⁹⁹

On mielenkiintoista, että väitellessään Pietilän kanssa Jalo-Kivi katsoi tämän olevan – Pietilän itsepintaisesta vastustelusta huolimatta – useissa teologisissa kysymyksissä itse asiassa lähempänä spiritualismia kuin kirkon ”virallista” oppia. Ensinnäkin, Pietilä teki eron kadotusopin ”ytimen” ja siitä eri aikoina esiintyneiden käsitysten välillä ja totesi puolustavansa vain ensimmäistä, jota hän luonnehti seuraavasti: ”synti on Jumalasta poispäin pyrkivä tahto ja kadotus ei ole mitään muuta kuin erillään olo Jumalasta. Jos kadotukseen tuskaa liittyy, niin se johtuu vain siitä, että ihmisen parempi luonto ei viihdy Jumalasta erillään.” Pietilä vastusti ”kansanomaisena” pitämäänsä aineellista käsitystä Helvetistä, minkä hän katsoi olevan yksi merkittävimmistä syistä kadotusopin huonolle mai-

³⁹⁵ Harmainen 2010, 33–41.

³⁹⁶ Jalo-Kivi 1909a, 137, 143–4; Jalo-Kivi 1909f.

³⁹⁷ Jalo-Kivi 1906b.

³⁹⁸ Jalo-Kivi 1909a, 138–47. Tämä oli jotakuinkin myös teosofien näkemys asiasta. Jeesuksen rooli hahmottuu kuitenkin teosofien ja spiritualistien parissa jossain määrin kiistanalaisena, minkä vuoksi tarkastelen asiaa tarkemmin tutkielmani viimeisessä alaluvussa.

³⁹⁹ Klinge 2006, 280.

neelle. Muut syyt opin karsastamiselle olivat se, etteivät ihmiset ”tahdo saattaa mieltään levottomaksi”, ja se, että synnin ja rangaistuksen välinen suhde oli opin kohdalla ymmärretty väärin, mikä oli saanut monet näkemään Jumalan virheellisesti julmana ja moraalittomana. Pietilän mukaan Jumala ei rankaissut ihmistä synneistään mitenkään mielivaltaisesti vaan ”*synti itse* luonnon lain mukaan muodostaa oman rangaistuksensa”.⁴⁰⁰

Jalo-Kivi puolestaan katsoi kirkon ”virallisen” kannan olevan, että Helvetti on nimenomaan aineellinen paikka, ”jossa perkeleet kadotettuja ihmisiä räikkäävät ijankaikkisesti”. Hän ihmettelikin Pietilän käsitystä, ettei kadotus ole muuta kuin hengen eroa Jumalasta ja että kaikki tähän mahdollisesti liittyvä kärsimys on vain henkistä laatua. Tämähän oli hänen mukaansa myös spiritualistien näkemys asiasta – joskin sillä erotuksella, etteivät he pitäneet kyseistä tilaa ikuisena vaan pelkkänä väliaikaisena puhdistumisena. Spiritualismin mukaisena Jalo-Kivi piti myös Pietilän näkemystä siitä, että tämän kurjan tilan saa aikaan luonnonlain tavoin synti itse: ”me spiritistit, nimitämme tätä luonnonlakia *syyn ja seuraukseen* [sic] laiksi, teosofit karmaksi”. Tässäkin Jalo-Kivi katsoi Pietilän poikkeavan kirkon ”virallisesta” opista: ”kirkkohan ei opeta mistään luonnonlaista, vaan hirmuisesta kostonkiihkoisesta Jumalasta”. Jalo-Kivi väitti edelleen Pietilän näkemyksen johtavan väistämättä siihen, että hänen on spiritualistien tavoin kiellettävä myös kristillinen lunastusoppi, jota ei voida sovitaa yhteen tällaisen kausaalisen syntikäsitelyn kanssa, ja myönnettävä täten, että ”jokaisen ihmisen [tulee] olla oma vapahtajansa”.⁴⁰¹

Jalo-Kiven väitteet olivat tarkoituksellisen provosoivia, mutta ne kertovat joka tapauksessa selvästi, että hänen näkemyksensä ”kirkollisesta ortodoksiasta” oli hyvin toisenlainen kuin Pietilän. Väärinkäsitysten ydin oli nähtävästi siinä, ettei Jalo-Kivi huomannut – tai tahtonut huomata – ettei Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1900-luvun alussa ollut yhtä selkeän ”virallista” linjaa, vaan teologisissa kysymyksissä vallitsi kasvava jännite vanhemman ja nuoremman teologisukupolven välillä. Jalo-Kiven käsitys kirkon opista näyttää perustuneen *vanhakirkolliseen* teologiaan, jota vastaan uskonnollinen liberalismi ja naturalismi olivat hyökänneet jo 1880-luvulla. Sen sijaan Pietilän *nuorkirkollinen* teologisukupolvi ja etenkin sen linjan muotoutumiselle keskeinen Teologinen lauantais seura ottivat liberalismiin ja naturalismin kritiikin vakavasti, hyväksyivät sen osittain, ja etsivät tapaa sovittaa tie ja uskonto osaksi samaa aatteellista todellisuutta.⁴⁰² 1900-luvun taitetta ympäröineiden vuosikymmenten tie-uskonto – keskustelun raameissa liikkunut reformihenkisyys oli saanut näin voimakkaan otteen myös evankelis-luterilaisen kirkon teologiipiireistä.

⁴⁰⁰ Pietilä 1909c. Kursiivit lähteessä.

⁴⁰¹ Jalo-Kivi 1910a. Kursiivit lähteessä.

⁴⁰² Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutumisesta ks. Veikkola 1980; Teologisesta lauantaisesta ks. Veikkola 1969.

Edeltäjänään 1900-luvun alun nuorkirkollisella suuntauksella oli edellisen vuosisadan yleinen uskonnollinen liberalismi sekä tarkemmin dogmatiikan ja siveysopin professori A. F. Granfeltin (1815–1892) edustama välitysteologinen suuntaus, joka oli ottanut suopeamman kannan historiallis-kriittiseen tutkimukseen ja suhtautunut vakavammin modernin tieteellisen ajattelutavan kristinuskolle asettamaan haasteeseen. Teologisen lauantaiseuran jäsenet ammensivat myös uutta saksalaista teologiaa hallinneesta ”kulttuuriprotestantismista”, joka omaksui historiallis-kriittisen tutkimusmetodin ja korosti uskonnollisen kokemuksen merkitystä kristinuskon perustana. Näistä lähtökohdista käsin he tekivät eron toisaalta kristinuskon muuttumattoman ”ytimen” ja toisaalta sen historiallisesti muuttuvan ”kuoren” eli ilmaisun välillä. Tämä teki Raamatun historiallis-kriittisen tutkimuksen paitsi oikeutetuksi myös tarpeelliseksi, sillä sen avulla saatettiin tutkia kristinuskon ajallisia muutoksia ja siten erottaa tiettyyn historialliseen tilanteeseen sidotut näkemykset kristinuskon todellisesta ytimestä. Tällöin esimerkiksi Raamatussa ilmenevät luonnontieteelliset näkemykset eivät enää olleet kristinuskolle olennaisia opinkappaleita, joita oli puolustettava modernin tieteen tuloksia vastaan, vaan niistä voitiin luopua vain aikaansa kuuluneina virheellisinä otaksumina. Ylipäätään kaikki kristinuskon dogmaattiset lausumat oli Teologisen lauantaiseuran mukaan ymmärrettävä kristinuskon ytimen muodostavan uskonnollisen kokemuksen käsitteellisinä ja aikasidonnaisina ilmauksina, jotka olivat jatkuvasti avoimia uusille tulkinnoille uusissa historiallisissa olosuhteissa.⁴⁰³ Lauantaiseuralaiset pyrkivätkin luomaan kristinuskolle uudenlaisen ”kuoren”, joka paremmin vastaisi modernin tieteen hallitseman kulttuurin olosuhteita, tai kuten teologi Jaakko Gummerus ajatuksen ilmaisi: ”Uskonto on riisuttava vanhasta, sopimattomaksi käyneestä puvusta ja puettava uuteen, sopivampaan ja ajan tarpeita vastaavaan.”⁴⁰⁴

Tästä näkökulmasta ei ole ihmeellistä, että Pietilä tulkitsi Jalo-Kiven esiin nostamia opinkappaleita niin kuin tulkitsi. Teologisen lauantaiseuran teologiaan sopii, että Pietilä etsi kadotusopin ”ydintä” ja erotti sen siitä eri aikoina muodostetuista, epäolennaisista näkemyksistä – eli ”kuorista” – jollaisena hän näki myös Helvetin aineellisen tulkinnan. Samoin hänen käsityksensä ”luonnon lain” tavoin toimivasta synnin ja rangaistuksen mekaniikasta heijastaa ajan kausaalis-tieteellistä ajattelua ja kertoo siten osaltaan yleisestä pyrkimyksestä kristillisten oppien ajanmukaisiin tulkintoihin. Uskonnollisen kokemuksen nostaminen kristinuskon ytimeen puolestaan selittää kenties osaltaan Pietilän ja Kailan kiinnostusta psyykkisiä kokemuksia ja uskonnonpsykologiaa kohtaan. Ylipäätään Pietilän ajattelu voidaankin nähdä johdonmukaisena pyrkimyksenä antaa uskonnolle ”uusi, sopivampi ja ajan tarpeita vastaava” asu. Jalo-Kiven näissä tulkinnoissa näkemä epäortodoksisuus oli epäortodoksisuutta ainoastaan suhteessa Pietilän itsensäkin kritisoimaan vanhakirkolliseen teologiaan.

⁴⁰³ Veikkola 1980, 40–51.

⁴⁰⁴ Lainattu teoksessa: Veikkola 1969, 34.

Jalo-Kivi ei tätä pyrkimystä nähtävästi osannut tunnistaa. Ainakaan hän ei osannut tehdä asiasta sitä johtopäätöstä, että kirkko oli sisäisen muutoksen tilassa jo ilman esoteerista painostustakin. Tämä käy ilmi eräistä kirjoituksista, joissa hän antoi ohimennen tunnustusta nuorkirkollisille puheenvuoroille. Kerran *Spiritistissä* lainattiin hyväksyvästi Erkki Kailan teosta *Luonnontiede ja uskonto*, jossa tämä katsoi Lutherin liittäneen paholaiseen ”herkkäuskoisen aikansa” taikauskoisia käsityksiä.⁴⁰⁵ Ajatus seuraa hyvin nuorkirkollisen teologian näkemyksiä kristinuskon kuori-tason muutoksista eri aikoina. Jalo-Kivi antoi hyväksyntänsä myös eräille nuorkirkollisille ajatuksille sukupuolietiikasta. Hän lainasi myönteiseen sävyyn Teologiseen lauantaiseuraan kuuluneen Paavo Virkkusen teosta *Sukupuoliasia kristinuskon opetuksissa*, jossa tämä totesi sukupuolivietinkin pyhäksi, sillä senkin on Jumala ihmiseen asettanut. Samassa kirjoituksessa hän antoi tunnustusta myös eräille *Vartijassa* julkaistuille lausunnoille avioliiton ulkopuolella syntyneistä lapsista ja asettui asiassa papiston suvaitsevampien näkemysten puolelle ”maallikkointoilijoita” vastaan. Näyttää kuitenkin siltä, että hän koki kaikki nämä ajatukset kirkon varsinaisista opeista poikkeavina. Virkkusta lainattuaan hän totesi: ”Olipa kirkkomme tällä kannalla niin vuotaisi vähemmän kyyneleitä.”⁴⁰⁶

Nähtävästi Jalo-Kiven kokemus kirkon taantumuksesta oli juurtunut niin syvään, ettei hän kerta kaikkiaan voinut uskoa sen muuttuvan hänen katsannossaan parempaan suuntaan: kaikki tätä enteilevät merkit kääntyivät hänen mielessään kirkollisen muutoksen sijaan kirkkoa itseään vastaan – sen ulkopuolelta – suuntautuneiksi hyökkäyksiksi. Tällöin hän saattoi yhä vain pitäytyä käsityksessään kirkon ja spiritualismin välillä vallitsevasta sotatilasta, joka saattoi nähtävästi ratketa vain kirkollisen kristinuskon täydelliseen tuhoon. Tämä itsepintaisuus antaa aiheen ajatukselle, että samoin kuin Jalo-Kivi hahmotti ”tieteen” naturalistisen myytin kautta, näki hän myös ”kirkon” samanlaisesta myyttisestä näkökulmasta, joka hämärsi näkyvistä sen parissa todellisuudessa esiintyneen opillisen vaihtelun. Kirkko selvästi edusti hänelle ennen kaikkea sitä torjuttavaa ”uskontoa”, jonka hän tahtoi syrjäyttää uuden, esoteerisen uskonnollisuuden tieltä.

Jalo-Kivi ei ollut aivan hakoteillä nähdessään Pietilän näkemyksissä tiettyjä yhtäläisyyksiä spiritualismiin. Muun muassa Pietilän tulkinnat kadotuksesta sekä synnin ja rangaistuksen suhteesta ovat todellakin jossain määrin samansuuntaisia kuin esoteerisen reformin käsitykset. Yleisemmällä tasolla kiinnostavampi yhteys hahmottuu kuitenkin sen Teologisen lauantaiseuran käsityksen pohjalta, että kristinuskko rakentuu ajattomasta ytimestä ja historiallis-paikallisesta kuoresta. Ajatusta voidaan verrata esoteeristen liikkeiden näkemyksiin. Teosofit nimittäin ajattelivat oman oppinsa olevan kaikelle uskonnolle, filosofialle ja tieteelle perustan antava perimmäinen Totuus, jota nämä epätäydellisinä

⁴⁰⁵ *Spiritisti* 1912, no. 47.

⁴⁰⁶ *Spiritisti* 1910, no. 17, 398–9.

heijastivat – voitaisiinkin todeta, että nämä olivat heidän mukaansa vain *teosofista* ydintä puutteellisesti kuvastavia kuoria. Samoin spiritualistit katsoivat mediumististen ilmiöiden kautta paljastaneensa kaikkien uskontojen yhteisen ytimen: Jalo-Kivi itse totesi, että ”kaikki uskonnot ovat yhtä ja ovat samalla pohjalla: *Jumala* ja *kuolemattomuus*”.⁴⁰⁷ Teosofien tavoin myös Jalo-Kivi korosti – ainakin vielä vuonna 1906 – myös muiden ”kehittyneiden” uskontojen arvoa: ”sen, joka on tutustunut näihin kehittyneisimpiin uskontoihin – niinkuin esim. Buddhan uskoon – täytyy myöntää, että ne ovat yhtä arvokkaita kuin kristinuskokin, yhtä siveellisesti opettavaa kuin tämäkin”.⁴⁰⁸ Huolimatta siitä, että Teologinen lauantaiseura oli kenties vähemmän valmis näkemään todellisen uskonnon ydintä myös kristinuskon ulkopuolella, on kaikissa näissä tapauksissa nähtävissä sama ajatusliike: kaiken historiallis-kulttuurisen vaihtelun takana on olemassa perustava uskonnollinen ydin, henkinen Totuus, joka on tavalla tai toisella ihmisten ulottuvilla.

Ajatus uskontojen yhteisestä ytimestä ei kuitenkaan ollut mitenkään uusi: se voidaan löytää jo 1700-luvun valistusajattelusta, jonka yksi merkittävä piirre oli uskonnollinen suvaitsevaisuus. Vuosisadan alusta alkaen oli ilmestynyt lukuisia eri uskontoja esitteleviä ja ymmärtäviä teoksia, joiden vaikutus levisi myös Pohjolaan. Tärkeä oli teossarja *Cérémonies et Coutumes de tous les peuples du monde*, jonka ilmestyminen alkoi vuonna 1723 ja joka yhdessätoista paksussa folioniteessä esitteli kaikkia maailman uskontoja sanoin ja kuvin. Suurteoksen alkusanoissa todettiin, että lukuunottamatta eräissä uskonnoissa ilmenevää ilmestysajatusta kaikki uskonnot ovat pohjimmiltaan samanlaisia sekä perustaltaan että periaatteiltaan, pyrkivät samaan ja ”astuvat yhtä jalkaa”. Klinge huomauttaakin, että tässä esiintyy jo varhain sama ajatus, joka seuraavan vuosisadan lopulla kehittyneessä teosofiassa sai sittemmin niin suuren suosion.⁴⁰⁹ Näin hän tulee korostaneeksi huomiota, joka on toisessa yhteydessä tehty jo aikaisemmin ja perusteellisemmin: Joscelyn Godwinin keskeinen argumentti teoksessaan *The Theosophical Enlightenment* (1994) on nimenomaan se, että teosofinen liike pohjautui paljolti 1700-luvun valistukseen ja sen skeptiseen mutta avoimeen ja suvaitsevaiseen kiinnostukseen maailman eri uskontoperinteitä kohtaan.⁴¹⁰

Toinen mielenkiintoinen yhteys esoteeristen liikkeiden ja Teologisen lauantaiseuran välillä on se, että molemmat korostivat *yksilön sisäistä kokemusta* todellisen uskonnollisen tiedon lähteenä. Huolimatta tieteellisten todistusten vaatimuksestaan Jalo-Kivi nimittäin totesi myös, että ”jokaisen ihmisen sisimmässä soi hänelle ääni, joka todentaa hänelle, että hän on ikuisuuden lapsi, kulkia ikuisuuden tiellä. Ellei tämä ääni hänessä kuulukaan keskellä päivän hyörinää, niin kuuluu se hänelle

⁴⁰⁷ Jalo-Kivi 1909a, 3; Oppenheim 1985, 108–9.

⁴⁰⁸ Jalo-Kivi 1906b.

⁴⁰⁹ Klinge 2006, 84–5.

⁴¹⁰ Godwin 1994, xi, etenkin luvut 1–4.

keskiyön hiljaisuudessa – tai sitten jonkun kuolinvuoteen ääressä.”⁴¹¹ Teologisen lauantaiseuran jäsenille puolestaan kristinuskon ydin oli – saksalaista kulttuuriprotestantismia seuraten – alun perin uskonnollinen kokemus, jota kristilliset oppirakennelmat heijastivat vain historiallis-paikallisten rajoitteidensa puitteissa.⁴¹² Pietilä toi kantansa selvästi esille antaessaan teosofeille – harvinaista – tunnustusta siitä, että nämä olivat kohottaneet ”tiedonlähteenä” arvoon ”välittömän näkemisen (intuitionin)” kyvyn, mikä ”sisältää terveellisen vastalauseen aikamme ainaista järjen palvomista vastaan sielun muiden kykyjen kustannuksella”.⁴¹³ Hän kuitenkin käänsi kokemuksellisen tiedon teosofiaa itseään vastaan, katsoen sen johtavan lopulta kristinuskoon:

Ken on omassa elämässään löytänyt sen Isän, jonka Jeesus ilmoitti, tullut osalliseksi syntein anteeksisaamisesta ja uudesta elämästä Kristuksessa, hänellä on kokemuksia, joita teosofian oppirakennukset eivät järkytä. Hän on itse tosi teosofi, hän seurustelee Isän kanssa, saa häneltä vaikutuksia ja tuntee hänet ja niin hän hylkää valheteosofiana tämän opin, joka häneltä pyrkii riistämään hänen kalleimman aarteensa, Isän rakkauden. Näin tulee käytännöllinen, kokemusperäinen kristillisyyden turvaksi väärää oppia vastaan. Ja sentähden on varmaan tehokkain keino teosofiaa vastaan se, että ihmistä johdetaan Kristuksen luo, sanoen Filippuksen tavoin: tule ja katso! (Joh 1:47), sillä kristillisyyden voima ja ydin ei ole opissa eikä epämääräisissä tunnelmissa, vaan selvässä, persoonallisessa kokemuksessa.⁴¹⁴

Yksilön sisäinen kokemus on tietenkin ollut yksi keskeinen uskonnollinen elementti läpi kristinuskon historian, mutta lähimmäksi tarkastelemaani aihepiiriä se tulee pietismissä ja herätysliikkeissä, joissa kokemuksellisuuden intensiteetti vaihteli henkilökohtaisesta uskonratkaisusta aina hurmokselliseen ekstaattisuuteen saakka.⁴¹⁵ Kokemukseen kiinnitetty huomio voimistui kulttuurissa myös laajemmin 1890-luvun antipositivistisen ja psykologisoivan käänteeseen myötä: Jalava pitääkin ”elämää” ja ”elämystä” käänteeseen keskeisinä käsitteinä.⁴¹⁶ 1900-luvun taitteen ja alun kokemukseskeisyys voidaan nähdä myös laajemmin osana ”modernin projektille” keskeistä yksilöllistymisen prosessia: moderni aikakausi onkin alusta alkaen korostanut yksilöä ja hänen kokemustaan vastakohtana yhteisölle ja ulkoisille auktoriteeteille.⁴¹⁷

⁴¹¹ Jalo-Kivi 1909c, 2.

⁴¹² Veikkola 1980, 44–5.

⁴¹³ Pietilä 1910a, 50.

⁴¹⁴ Pietilä 1910a, 51.

⁴¹⁵ Klinge 2006, 82–3; Sulkunen 1999, 98–133.

⁴¹⁶ Jalava 2005, 276–7.

⁴¹⁷ Klinge 2006, 16; Jalava 2005, 46–75.

Yhteyksiä kristinuskon esoteerisen reformin ja Teologisen lauantaiseurain pohjalta hahmottuvan nuorkirkollisen teologian välillä voidaan näin ollen selittää sillä, että molemmat muodostuivat samassa kulttuurisessa ilmapiirissä, samojen kysymysten ja vaikutteiden äärellä. Keskeisenä yhteisenä taustana molempien ajattelulle voidaan lopuksi taas nostaa esiin lumouksen haihtumisen ongelmalle perustava kysymys siitä, kuinka uskonnon ja modernin tieteen välinen kiista voitaisiin ratkaista. Molemmat osapuolet torjuivat yhdessä rintamassa paitsi tieteellisen naturalismin myös kipeitä kysymyksiä väistelleen vanhakirkollisuuden ja näkivät tieteen ja uskonnon positiivisen yhteiselön mahdollisena. Esoteeriset uskonpuhdistajat olivat kuitenkin valmiita menemään huomattavasti pidemmälle muokatessaan kristinuskoa moderniin maailmaan sopivaksi. Tieteen ja uskonnon suhdetta tarkemmin määritettäessä niiden pyrkimykset ajautuivatkin vastakkain. Keskeinen kiistakohta muodostui nähdäkseni erilaisten tiedekuvien välille, joskaan tätä ei ainakaan tarkastelemissani keskusteluissa suoraan eksplikoitu. Jalo-Kivi näki ”tieteen” avoimen naturalismin näkökulmasta, mikä mahdollisti hänelle uskonnollisten ja eettisten väitteiden tuomisen empiirisen tutkimuksen piiriin ja siten uskonnollisen (spiritualistisen) maailmankuvan tieteellisen oikeuttamisen. Teologisen lauantaiseurain tiedekuva puolestaan oli lähempänä Weberin uskantaillaista ihannemallia (ja Granfeltin sekä eräiden tieteilijöiden jo 1880-luvulla esittämiä näkemyksiä), jossa tieteelle ja uskonnolle asetettiin omat rajatut alueensa, joita ne eivät voineet oikeutetusti ylittää.⁴¹⁸ Tiedekuvien erilaisuuden voidaan nähdä heijastuvan Jalo-Kiven ja Pietilän väittelyssä siitä, kuinka psyykkiset ilmiöt tulisi tarkalleen ottaen selittää. Jalo-Kivi selitti ilmiöt spiritualistisesti, jolloin ne antoivat hänelle kokemuksellisen – ja hänen näkökulmastaan tieteellisen – todistuksen kuolemanjälkeisestä elämästä. Pietilä ei voinut tunnustaa tällaista tieteen ja uskonnon sekoittamista, ja hän hylkäsi spiritualismin ilmiöiden vakavaa tieteellistä tukimusta haittaavana harhapolkuna. Keskeinen ero näyttää olleen, että vaikka sekä hän että Jalo-Kivi korostivat sisäisen kokemuksen merkitystä henkisessä elämässä, hän ei Jalo-Kiven tavoin ollut valmis täydentämään tätä sisältä kumpuavaa uskonvarmuutta tieteellisillä todistuksilla tuomalla uskonnon tieteellisen tutkimuksen alaisuuteen.

3. Teosofia – ystävä vai vihollinen?

3.1. TEOSOFIEN KOMPLEKSINEN SUHDE SPIRITUALISMIIN

Teosofinen Seura sai alkunsa Yhdysvalloissa vuonna 1875 ja kasvoi nopeasti globaalilla tasolla toimivaksi organisaatioksi. Seuran myöhempi hajaantuminen erillisiin haaroihin ja teosofisten ideoiden

⁴¹⁸ Veikkola 1969, 43–8; Veikkola 1980, 40, 47.

leviäminen laajempiin konteksteihin antaa kuitenkin aiheen puhua pelkän seuran sijaan teosofisesta ”liikkeestä” tai ”virtauksesta”. Teosofian merkitystä modernin uskontoelämän kannalta on uskonnon-tutkimuksessa korostettu viime vuosina ja sen vaikutus on havaittu perustavaksi paitsi 1900-luvun taitteen esoteerisen uskonnon myös monien sotien jälkeisten uusien uskonnollisten liikkeiden ja new age –liikkeen kannalta.⁴¹⁹ Liikettä on korostettu jopa siinä määrin, että se on nähty myöhäisantiikin kristillistymisen, uskonpuhdistuksen sekä valistuksen aikaisen uskontokritiikin kaltaisena suurena tapahtumana länsimaisessa uskontohistoriassa.⁴²⁰ Kuten edellä on käynyt ilmi, teosofia oli hyvin tunnettu ja merkittävä liike myös Suomessa 1800-luvun lopulta alkaen. 1900-luvun myötä teosofian näkyvyys populaarikulttuurissa on kuitenkin vähentynyt ja vuosisadan jälkipuoliskolla se on sulautunut osaksi laajempaa esoteerista ja ”rajatiedollista” liikehdintää.⁴²¹

Teosofian kannalta keskeinen hahmo oli venäläissyntyinen Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), joka tutustui esoteeriseen kirjallisuuteen jo lapsena ja omisti sittemmin koko elämänsä okkultismille. Jätettyään miehensä lyhyen avioliiton jälkeen hän kierteli maailmalla ja perehtyi aikansa okkulttiseen liikehdintään, myös spiritualismiin. Kertomansa mukaan Blavatsky sai matkoillaan yhteyden Himalajan vuoristojen kätöksessä majailevan ”Valkoisen veljeskunnan” yli-inhimillisen kehitysteiseihin adepteihin, jotka initioivat hänet muinaista okkulttista viisautta vartioivaan salaseuraansa. Näiden ”mahatmoiden” – joihin hän katsoi olevansa alituisessa psyykkisessä yhteydessä – kehotuksesta Blavatsky matkusti 1870-luvulla Yhdysvaltoihin. Täällä hän tapasi Henry Steel Olcottin (1834–1907), josta tuli nopeasti hänen innokas seuraajansa ja pian myös Teosofisen Seuran presidentti. 1870-luvun lopulla Blavatsky ja Olcott matkustivat Intiaan, teosofisen ikiviisauden oletetuille alkusijoille, minne myös Teosofisen Seuran päämaja siirrettiin. Seura sai nopeasti jalansijaa myös eri puolilla Eurooppaa. Laajeneminen toi mukanaan kuitenkin myös vaikeuksia. Jo Blavatskyn viimeisinä vuosina seurassa alkoi esiintyä valtataistelua ja sisäisiä kiistoja, jotka 1890-luvulla johtivat yhdysvaltalaisen osaston irtaantumiseen intialaisen päämajan käskyvallasta. 1900-luvun alussa seura olikin hajaantunut kahtia: yhdysvaltalaiseen ja intialaiseen haaraan.⁴²²

Teosofian ja spiritualismin suhde oli kompleksinen. Blavatskyn saapuessa Yhdysvaltoihin hän oli hyvin perehtynyt spiritualismiin ja katsoi itsekkin omaavansa huomattavia mediumistisia kykyjä. Yhdysvalloissa hän saapui keskelle spiritualismin kultakautta ja hänestä tuli nopeasti tunnettu hahmo liikkeen parissa. Hänen okkulttinen mielenkiintonsa ulottui kuitenkin spiritualismia syvemmälle län-

⁴¹⁹ Ahlbäck 1995, 12; Hammer 2013.

⁴²⁰ Hammer & Rothstein 2013, 1.

⁴²¹ Järvenpää 2016; Sohlberg 2008, 214–5.

⁴²² Godwin 2013, 15–7, 19–10, 22–30; Godwin 1994, 277–306; Ahlbäck 1995, 12–20.

simaisen esoterian vuosisataisiin traditioihin ja hän tavoitteli korkeampaa henkistä totuutta ja okkultisia voimia. Teosofisen Seuran tavoitteena olikin korvata spiritualismi mahatmojen paljastamalla jumalviisaudella (teosofialla). Spiritualismin merkitystä teosofian kehittämisessä on historiallisesti katsoen mahdotonta kieltää, mutta teosofia alkoi nopeasti suhtautua edeltäjäänsä alentuvasti. Tähän ylenkatseeseen kenties vaikutti ainakin osaltaan teosofian korostettu teoreettisuus ja intellektuaalisuus: Blavatskyn monumentaaliset pääteokset – *Isis Unveiled* (1877) ja *The Secret Doctrine* (1888) – ovatkin hyvin vaikeaselkoisia ja antavat ainakin sen vaikutelman, että hän oli hyvin perillä sekä länsimaisen esoterian perinteistä että myös itämaisista uskontoperinteistä.⁴²³

Suomeen teosofia saapui Ruotsin kautta 1880-luvulta alkaen.⁴²⁴ Monille teosofia näyttää olleen vain yksin monista ajan mielenkiintoista aatteista ja liikkeistä – osa ajan okkulttuuria – johon ei tahdottu sitoutua eksklusiivisesti vaan joka usein yhdistyi esimerkiksi spiritualismia ja tolstoilaisuutta kohtaan tunnettuun mielenkiintoon.⁴²⁵ Toisaalta myös monet suomalaisen teosofiseen liikehdintään aktiivisesti osallistuneet ja sitä organisoineet henkilöt, muun muassa teosofien johtohahmo Ervast, yhdistelivät siihen vaikutteita myös muista uususkonnollisista liikkeistä.⁴²⁶ Tässä yhteydessä erityisen merkittävää on, että Ervast tutustui omakohtaisesti tolstoilaisuuden ohella myös spiritualismiin Tukholmassa 1900-luvun taitteessa. Vieraillessaan erään kerran prinsessa Mary Karadjan luona hän tapasi tämän seurasta berliniläisen meedion ”rouva Abendin” ja he päättivät panna toimeen pienimuotoisen yksityisistunnon.⁴²⁷ Myöhemmin Ervast muisteli aluksi varovaisia tunnelmiaan seuraavasti:

Ihastuin suuresti, sillä en ollut koskaan ennen edes nähnyt oikeata spiritististä mediumia, joka saattoi välittää yhteyttä henkimaailmassa olevien vainajien ja fyysillisesti elävien välillä. Teosofina olin niistä asioista yhtä ja toista lukenut, mutta mieleeni oli jäänyt epävarmuus: edellyttäen, että ilmiöt sinään olivat tosia, kuka takasi, että niitä aiheuttivat todelliset vainajat? Eikö voinut olettaa, että mediumin omat yliaistilliset voimat yhdessä läsnäolijain ajatusten ja toivomusten kanssa saivat aikaan n.s. spiritistisiäkin ilmiöitä?⁴²⁸

Ervast sai ”puhutella henkiä” ensimmäisenä, mutta kun hän ei keksinyt mitä kysyä, alkoi Abend hänen puolestaan tiedustella hengiltä hänen perhesuhteistaan. Tarkoitukseen varta vasten valmistettu

⁴²³ Godwin 2013, 18–21, 26; Godwin 1994, 302–6; spiritualismin ja teosofian suhteista ks. myös Oppenheim 1985, 162–74.

⁴²⁴ Ahlbäck 1995.

⁴²⁵ Kokkinen 2010; Kokkinen 2011; Kokkinen 2013a; Harmainen 2014.

⁴²⁶ Tolstoilaisuuden osalta ks. Nokkala 1958, 269–88. Ervastista ja tolstoilaisuudesta ks. myös Kokkinen 2010.

⁴²⁷ Ervast 1980, 88–9.

⁴²⁸ Ervast 1980, 89.

pöytä antoi oikeat vastaukset yksi toisensa perään. Ervast oli ”iloisesti ja onnellisesti hämmästynyt” saadessaan huomata, että puheet meedioiden petollisuudesta eivät pärineet ainakaan Abendin kohdalla, sillä ”mikään humbugi” ei hänen nähdäkseen voinut istunnossa olla mahdollista. Hän oli kuitenkin yhä epäileväinen sen suhteen, oliko kyseessä todella varsinainen henkikommunikaatio: asia oli hänen mukaansa selitettävissä myös telepatialla, niin että Abend olisi lukenut oikeat tiedot hänen tajunnastaan ilman tarvetta henkien läsnäololle. Kiertääkseen tämän mahdollisuuden hän pyysi saada tehdä kysymyksiä suomen kielellä, jota medio tai kukaan muukaan läsnäolijoista ei ymmärtänyt. Eikä aikaakaan, kun Ervast saikin pöydän kautta yhteyden suomenkieliseen henkeen, jonka henkilöllisyyskin jo kohta selvisi: ”– Herranen aika, huudahdin keskeyttäen, – onko se Ville-setä? – On, on, vastasi pöytä riemuissaan.”⁴²⁹

Ervast ryhtyi setävainajansa kanssa pitkälliseen keskusteluun, jonka prinsessa Karadja joutui lopulta keskeyttämään, koska kukaan muu läsnäolijoista ei voinut ymmärtää sitä eikä osallistua siihen. Ervast katsoi kokeen avulla kumonneensa telepatia-hypoteesin ja todentaneensa, että meedioiden kautta oli todellakin mahdollista päästä yhteyteen henkimaailman kanssa: ”Naurettavalta tuntui minusta etsiä muunlaisia selityksiä.” Hän tosin huomautti myöhemmissä muistelmissaan, ettei tällöin oltu vielä pitävästi ratkaistu, oliko kyseessä todella hänen setävainajansa vai ainoastaan ”kokoomus hänen ’alempia periaattejaan’” tai ”joku muu vainaja tai muu henkiolento, luonnonhenki esim., jota huvitti esiintyä setänäni”. Tuolloin hän katsoi kuitenkin todella saaneensa yhteyden nimenomaan setäänsä, eikä vaivannut itseään asialla sen enempää.⁴³⁰

Kokemus avasi Ervastin silmät spiritualistisen liikkeen mahdollisuuksille:

Jos ihmisille spiritistisen liikkeen avulla ja välityksellä saataisiin todistetuksi, että henkimaailma oli olemassa, että ihmiset elivät kuolemansa jälkeen, että he olivat samoja olentoja kuin maan päällä eläessään, vaikka he nyt elivät toisenlaisissa, kevyemmissä ja onnellisemmissä olosuhteissa [...] eikö se olisi omiansa ratkaisemaan monta pulmallista esim. valtiollista ja yhteiskunnallista kysymystä yksinkertaisella, koruttomalla, inhimillisellä tavalla? Minusta tuntui, että spiritistiset mediumit todella olivat kutsutut suureen ja ihanaan työhön. Kuka oikeastaan oli kutsuttu paremmin auttamaan ihmiskuntaa tämän nykyisessä, materialismin aiheuttamassa henkisessä häädässä?⁴³¹

⁴²⁹ Ervast 1980, 94–5.

⁴³⁰ Ervast 1980, 96–7.

⁴³¹ Ervast 1980, 97.

Ervast osallistui prinsessan luona vielä kahteen istuntoon. Toisessa meediona toimi jälleen Abend, mutta tällä kertaa kyse oli varta vasten järjestetystä ja runsaasti väkeä houkuttaneesta aineellistuttamisnäytöksestä. Yleisön voittopuolisesti skeptinen asennoituminen teki Ervastiin ikävän vaikutuksen, mutta esitys itsessään vahvisti hänen uskoaan spiritualismiin. Hän kirjoitti vielä noin kaksikymmentä vuotta myöhemmin olevansa ”horjumattomasti vakuutettu tuon istunnon ilmiöiden todenperäisyydestä. Tiedän, että spiritismi ei ole ytimeltään humbugia, vaikka sen nimessä harjoitettaisiin kuinka paljon petkutusta tahansa.”⁴³² Kertoessaan kokemuksistaan tukholmalaisille teosofeille Ervast joutui kuitenkin huomaamaan, että he suhtautuivat meedioihin ja spiritualismiin yleensä ennakkoluuloisesti ja nihkeästi. Muistelmissaan hän arvosteli tällaista asennetta ja korosti ”totuuden etsijäin” velvollisuutta tutkia myös spiritualistisia ilmiöitä huolellisesti ja avoimin mielin. Blavatskyn spiritualismista esittämien varoitusten hän tulkitsi koskeneen ”kai sitä, että spiritistinen liike oli muodostunut jonkinlaiseksi uskonnoksi, jossa sokealla uskolla otettiin vastaan jumalansanana kaikki mitä vainajien taholta ilmoitettiin, edes yrittämättä päästä selvyYTEEN siitä, oliko vainajia mukanakaan joka ilmiössä.” Ervast löysi itselleen samanmielisen ystävän prinsessan lisäksi toisesta ruotsalaisesta spiritulistista, nimittäin majuri Oscar Buschista, joka liittyi myös Teosofiseen Seuraan. Ervast kertoi viihtyneensä usein Buschin luona, jolla oli pitkällinen kokemus spiritualismista ja ”tyhjentymätön varasto kertomuksia mediumistisista ja spiritistisistä kokeiluista ja kokemuksista”.⁴³³

Busch oli tärkeä hahmo myös suomalaisen spiritualismin kannalta. Ainakin Jalo-Kivi näyttää olleen erityisen vaikuttanut hänen urastaan. Esipuheessaan suomentamaansa Buschin teokseen – *Mistä ja mihin?* – Jalo-Kivi kertoi tämän olevan Ruotsissa tunnettu spiritulistinen kirjailija, joka oli julkaissut kymmenkunta teosta – sekä omalla nimellään että salanimellä – ja toimittanut spiritulistista *Efteråt*-lehteä. Busch oli myös automaattikirjoittaja, ”joka voi antautua henkien inspirationin valtaan ja olla heidän ’sihteerinään’”. Jalo-Kivi oli pyytänyt Buschilta kuvaa itsestään suomennokseen liitettäväksi, mutta tämä oli kieltäytynyt arvellen kuvan julkaisemista turhamaiseksi. Suomennoksen Busch oli kuitenkin hyväksynyt ilomielin, mielissään siitä, ”että tämä hänen teoksensa tulisi suomenkin kielelle, suomalaisille, jotka jo ammoisista ajoista ovat tutkineet ’syntyjä syviä’ ja omanneet ainakin osia siitä ikivanhan viisauden maailmankatsomuksesta, jota tässä kirjassa esitetään.”⁴³⁴ Maininta suomalaisten pitkällisestä suhteesta ”ikivanhaan viisauteen” kuvastaa sitä erityisesti teosofiireissä tuolloin esiintynyttä ja kalevalaiseen mystiikkaan sidottua käsitystä, jonka mukaan suomalaiset olisivat alkuperältään erityisen henkistä ja salatieteellistä kansaa.⁴³⁵

⁴³² Ervast 1980, 98–104.

⁴³³ Ervast 1980, 104–6.

⁴³⁴ Jalo-Kivi 1911a.

⁴³⁵ Harmainen 2013, 86–96.

Ervastin kolmannessa spiritualistisessa istunnossa Tukholmassa meediona toimi jo mainittu englantilainen psykometriikko ja selvänäkijä Alfred V. Peters, jonka kautta Ervast katsoi myös selvänäön tulleen itselleen ”kumoamattomasti todistetuksi”. He keskustelivat istunnon jälkeen ja ystävystyivät. Petersin saapuessa Suomeen ensimmäistä kertaa vuonna 1908 Sällskapet för Psykisk Forskningin kutsumana Ervast olikin ottamassa häntä vastaan seuran puolesta. Vuosisadan alkuvuosina Peters liittyi myös Teosofiseen Seuraan, mihin Ervast arveli itsellään olleen ainakin jonkinlaista vaikutusta.⁴³⁶ Tämä saattaakin pitää paikkansa: Petersin omat lausunnot osoittavat, että hän piti Ervastia suuressa arvossa ja katsoi tämän opettaneen hänelle uudenlaisen näkemyksen teosofiaan. Jo mainitussa artikkelissaan matkastaan Suomeen vuonna 1911 hän totesi muun muassa: ”Me olemme täällä alttiit luulemaan, että teosofia on ainoastaan sivistyneitä ja n. k. yläluokkalaisia varten, mutta Mr. Ervast on näyttänyt, että teosofialla on sanoma työmiehille”.⁴³⁷ Petersin asenne teosofiaa ja spiritualismia kohtaan oli muutenkin sovitteleva. Hän kertoi, ettei vierailullaan teosofien luona ollut ”salannut sitä tosiasiaa, että olen spiritisti ja teosofi, sillä kuulun näihin kumpaankin ajatussuuntaan, jotka vastustavat materialismia”.⁴³⁸ Ervast oli kuitenkin taipuvainen korostamaan hänen teosofista puoltaan: *Tietäjässä* kerrottiinkin vuonna 1911, että Peters oli sitten viime vierailun paitsi kehittänyt psykometrisiä kykyjään myös ”kasvanut henkisesti. Hänen oma maailmankatsomuksensa on teosofia”.⁴³⁹

Petersin vierailu teosofien luona oli menestys: ”Monelta vierähti kyynel, kun hän sai epäämättömän todistuksen henkimaailman olemassa olost.” Suosio herätti Ervastissa idean, joka ei tosin ilmeisesti koskaan toteutunut:

jonakin tulevana vuonna teemme yhdessä Petersin kanssa kiertomatkan ympäri Suomea ja herätämme suuret joukot etsimään ja uskomaan. Peters on Teosofisen Seuran jäsen eikä hänen elämänsä katsomuksensa sido häntä spiritistisiin puitteisiin. ’Todellisella spiritismillä ei ole mitään filosofiaa’, hän usein sanoo, ’se vain todistaa tosiasioillaan, että henkimaailma on ja että vainajat elävät.’ Tämä on juuri teosofein kanta spiritismin suhteen, ja sentähden on mieluista työskennellä yhdessä niin vapaamielisen ’spiritistisen mediumin’ kanssa.⁴⁴⁰

On vaikea sanoa, olivatko nämä sanat todella Petersin omia. Selvää kuitenkin on, että Ervastilla oli tarve esittää Peters *Tietäjän* lukijoille ja kenties itselleenkin mahdollisimman teosofisena, jopa siinä

⁴³⁶ Ervast 1980, 104–14.

⁴³⁷ Peters 1911.

⁴³⁸ Peters 1911; ks. myös Valvanne 1908, 246–7.

⁴³⁹ *Tietäjä* 1911, no. 2, 20.

⁴⁴⁰ *Tietäjä* 1911, no. 3, 56.

määrin, että hänen kirjoituksessaan voidaan havaita miltei selittelevääkin äänensävyä. Tämä tulee ymmärrettäväksi, kun tarkastelemme Ervastin tarkempaa käsitystä spiritualismista.

Aihe nousi esiin toisinaan *Omatunnossa/Tietäjässä* etenkin sen alkuvuosina, mikä antoi eräälle lukijalle aiheen tiedustella, miksi lehti antaa niin suuren painoarvon spiritualismille, vaikka Blavatsky oli suhtautunut siihen torjuvasti. Ervast vastasi jokaisen kirjoittajan olevan vastuussa omista kirjoituksistaan, mutta ottavansa itse vastuun Petersin lehdessä julkaistuista kirjoituksista. Samalla hän selvensi suhdettaan spiritualismiin toteamalla, että vaikka hän ei voikaan kiistää spiritualististen *ilmiöiden* merkitystä, ei hän kuitenkaan ole kiinnostunut spiritualismista ”elämäkatsomuksena”.⁴⁴¹ Toisessa yhteydessä Ervast totesi, että ilmiöiden merkitys oli hänelle yksinomaan ”teosofinen” ja katsoi, että mediumismi oli todelliselle totuuden etsijälle riittämätöntä: ”Teosofia on aina sanonut, että mediumismi on ohimenevä ilmiö, joka nykyaikana leviää paljon, mutta ei ole mikään pysyvä ilmiö. Se on kanta, joka on voitettava, jos ihminen tahtoo henkisesti kehittyä.” Teosofian päämääränä Ervast näki okkulttisten voimien tuomisen ihmisen hallintaan salatieteellisen tutkimuksen kautta; tätä pyrkimystä hän arveli spiritualistien yleensä paheksuvan. Spiritualistiset ilmiöt hän näkikin vain eräänlaisena astinlautana, jonka avulla voitiin siirtyä materialismista teosofiaan kahden askeleen kautta: ensimmäinen askel tapahtui tunnustettaessa näiden ilmiöiden kautta henkimaailman todellisuus ja ihmisten mahdollisuus olla yhteydessä siihen, kun taas toinen askel oli siirtymä ”moninaisten ilmiöitten kaaoksesta luonnonlakien järjestettyyn kosmokseen. Sillä teosofia yksin osaa luokitella ilmiöt, asettaa ne paikoilleen, valaista niitä ja tehdä niistä kokonaisuuden”.⁴⁴²

Vaikka Ervast siis ajatteli, että ”spiritistiset mediumit todella olivat kutsutut suureen ja ihanaan työhön”, ”auttamaan ihmiskuntaa tämän nykyisessä, materialismin aiheuttamassa henkisessä häädässä”,⁴⁴³ eivät he voineet kuitenkaan johdattaa ihmistä korkeampaan henkiseen totuuteen – tämän saattoi tehdä vain teosofia. Ervastin yleinen mielipide spiritualismista vaikuttaakin varsin alentavalta. Tätä taustaa vasten voidaan tarkastella myös hänen suunnittelemaansa kiertomatkaa Petersin kanssa: tämän mediumistisia taipumuksia saatettiin kyllä käyttää ihmisiä ”herätellessä”, mutta tämä herääminen oli sittenkin vain ensiaskel vakavan totuuden etsimisen tiellä. Huomionarvoista on myös se, että Ervastin kunnioittamat meediat – Busch ja Peters – olivat molemmat liittyneet myös Teosofiseen Seuraan, mikä epäilemättä nosti heidän arvoaan hänen silmissään. Suhtautumisesta kertoo myös se, että muistellessaan keskustelujaan Petersin kanssa Tukholmassa ennen tämän liittymistä teosofiseen

⁴⁴¹ *Omatunto* 1906, no. 18, 231.

⁴⁴² *Tietäjä* 1910, no. 1, 30–1.

⁴⁴³ Ervast 1980, 97.

seuraan, hän tulkitse Petersin ”personalliseksi rajoitukseksi” sen, että tämä ei vielä tällöin ”tahtonut tietää teosofiasta [...] joka muka oli vain teoriaa”.⁴⁴⁴

Tietäjässä esitettiin myös tiukempi näkemys mediumismista, nyt yleisesti toimituksen nimissä: ”Emme soisi, että kukaan olisi mediumi – siitä yksinkertaisesta syystä, että mediumin [...] täytyy luopua omasta tahdostaan ja itsetietoisuudestaan. Jos kellään on mediumistisia taipumuksia ja hän meiltä kysyy neuvoa, kehotamme häntä jättämään senlaatuiset harrastukset, koska hän mediumina joutuu kaikenlaisten ikävyyksien alaiseksi.”⁴⁴⁵ Tähän kuitenkin lisättiin, että mikäli henkilö oli valmis asettamaan itsensä vaaralle alttiiksi todistaakseen ihmisille henkisestä elämästä, oli meediona toimiminen tässä tapauksessa hyväksyttävää. Näkemys heijastaa *Tietäjässä* aiemmin Petersin yhteydessä esitettyä kantaa. Selostaessaan tämän esiintymistä vuonna 1908 Valvanne totesi, että mediumististen kykyjen herättelevä ”ennen aikaansa” saattoi olla vaarallista ihmisen omalle henkiselle kehitykselle, mutta mikäli tämä tapahtui ”muiden ihmisten hyväksi, henkisemmän maailmankatsomuksen valmistamista varten, ’ansaitsee kyllä vaivaa antautua vaaroihin’, kuten Annie Besant sanoi”.⁴⁴⁶ Teosofien keskuudessa näyttää näin vallinneen käsitys – jolle Valvanne löysi tukea myös Teosofisen Seuran presidentiltä – jonka mukaan mediumismilla oli mahdollista saada aikaan myös positiivisia tuloksia, mutta sen harjoittaminen merkitsi meedion oman henkisen kehityksen vaarantamista.

Varauksellinen asenne spiritualismia kohtaan näkyi myös *Tietäjän* suhtautumisessa *Spiritistin* ilmestymiseen. *Spiritistin* toimitus lähetti *Tietäjään* jo ennen ensimmäisen numeron ilmestymistä lyhyen kuvauksen uuden lehden luonteesta ja tavoitteista. Ilmoitus painettiin *Tietäjän* tammikuun numeroon, mutta tulokasta tervehdittiin vain lyhyesti ja varauksellisesti: ”Toivottavasti lehti saa tarpeellista kannatusta tilauksilla, varsinkin jos se osottautuu tarkotustaan vastaavaksi.”⁴⁴⁷ *Tietäjän* helmikuun numeroon painettiin vielä arvostelu *Spiritisin* ensimmäisestä numerosta: ”Spiritistin tammikuun numero oli, painovirheistä huolimatta, hyvin toimitettu, ja mielellään sen luki. Eräs seikka meitä hämmästytti: ’Spiritisti’ oli ulkonäöltään aivan vanhan ’Omatunnon’ näköinen.”⁴⁴⁸ Arvio oli hyvin lyhyt, oikeastaan vain huomautus, ja sävyiltään jopa piikittelevä. Varsinaista sisältöä ei kommentoitu lainkaan vaan huomio suunnattiin lehden muotoon ja toimitustyön laatuun.⁴⁴⁹ Nähtävästi lehdelle ei *Tietäjän* toimituksessa annettu suurtakaan arvoa. Tästä kertoo sekin, ettei siitä enää tämän jälkeen esiinny juuri mitään tietoja. Suomen Spiritistisen Seuran perustaminenkin mainittiin lehdessä vasta

⁴⁴⁴ Ervast 1980, 113.

⁴⁴⁵ *Tietäjä* 1911, no. 9, 281.

⁴⁴⁶ Valvanne 1909.

⁴⁴⁷ *Tietäjä* 1909, no. 1, 39.

⁴⁴⁸ *Tietäjä* 1909, no. 2, 71.

⁴⁴⁹ Huomio *Spiritistin* ja varhaisen *Omatunnon* samankaltaisuudesta pitää paikkansa: lehdet ovat ulkoisesti lähes identtiset. Kenties oli *Omatunto* toiminut *Spiritistin* mallina toimitustyössä?

Petersin kirjoituksessa vuonna 1911.⁴⁵⁰ Edes spiritualistien kesäkuussa 1909 järjestämää kesäjuhlaa ei mainittu, siitä huolimatta, että Ervast oli tapahtuman yhtenä pääpuhujana. *Spiritistin* mainos sentään löytyi *Tietäjän* mainossivulta läpi vuoden 1909 ja myöhemmin vielä kerran vuoden 1912 ensimmäisestä numerosta. Myös Jalo-Kiven teosta *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma* suositeltiin kerran ja hänen suomentamaansa ja *Spiritistin* kustantamaa Buschin teosta mainostettiin.⁴⁵¹ Suhteiden viileys myös Jalo-Kiven puolelta käy ilmi siitä, että viimeiseen lehdessä julkaistuu *Spiritistin* mainokseen oli saatu pistettyä teosofisille lukijoille tarkoitettu piikki: ”Tilatkaa ja osoittakaa harrastateko totuuden etsimistä vai joko olette vaipuneet yksipuoliseen ’oikeaoppiseen’ uneen, niin että ette uskalla enää lukea muuta kuin ’puhdasoppista’.”⁴⁵²

Tietäjän vaikeneminen spiritualistien järjestäytymisestä on jokseenkin merkillistä, kun otetaan huomioon että sekä lehdessä että Suomen Teosofisessa Seurassa tiiviisti toimineet Palomaa ja Ramstedt olivat perustamassa myös Suomen Spiritististä Seuraa ja molemmat valittiin sen vartioon – Ramstedt jopa varapuheenjohtajaksi. Molemmat pitivät seurassa esitelmiä ja osallistuivat muutenkin sen toimintaan: esimerkiksi Helsingin seuran heinäkuun kokouksessa Ramstedt alusti keskustelun ”veljeyden toteuttamisesta”.⁴⁵³ Heidän toimintansa jätti merkkejä myös *Spiritistiin*. Palomaa kirjoitti lehteen vuonna 1909 kaksi kirjoitusta käyttäen nimimerkkinä etunimeään Veikko. Kirjoituksista toinen käsitteli Olcottin kokemusta spiritualistisessa istunnossa ja toinen Palomaan omia ”spiritistisiä havaintoja”. Tosin kumpikaan kirjoituksista ei ollut erityisen spiritualistinen missään teosofiasta voimakkaasti eroavassa mielessä ja ne olisivat voineet ilmestyä hyvin myös *Tietäjässä*.⁴⁵⁴ Ramstedtin panos *Spiritistiin* oli samoin ”teosofinen”: keväällä 1909 lehdessä julkaistiin hänen suomennoksensa Teosofisen Seuran tuolloisen presidentin Annie Besantin esitelmästä ”Todistuksia sielun olemassaolosta”.⁴⁵⁵ Ramstedtin luennolla Tampereen Spiritistisessä Seurassa keväällä 1909 ollut Pietilä ihmettelikin tätä johtavien teosofisten luennoitsijoiden osallistumista seuran toimintaan. Jalo-Kiven huomautettua hänelle spiritualismin ja teosofian erosta, vastasi hän tuntevansa näiden liikkeiden eron – toisin kuin nähtävästi spiritualistit itse: ”Olen ihmetellyt, etteivät esim. tamperelaiset spiritistit ole jo aikaisemmin huomanneet näiden liikkeiden eroa. Kulkevathan täällä teosofian pää-apostolit pitämässä muka spiritistisiä luentoja. Sain itsekin viime keväänä omin korvin kuulla, kuinka eräs luennoitsija, kuulijoiltaan loppumatonta suosiota saaden, esitti väärentämätöntä teosofiaa muka spiritisminä.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Peters 1911.

⁴⁵¹ *Tietäjä* 1909, no. 7-8, 264; *Tietäjä* 1911, no. 10, 316.

⁴⁵² *Tietäjä* 1912, no. 1, 56.

⁴⁵³ *Spiritisti* 1909, no. 7, 177.

⁴⁵⁴ *Spiritisti* 1909, no. 2, ’Eräs spiritistinen istunto’; *Spiritisti* 1909, no. 3, ’Muutamia spiritistisiä havaintoja’.

⁴⁵⁵ Kolmessa osassa: *Spiritisti* 1909, no. 4., no. 5. ja no. 6.

⁴⁵⁶ Pietilä 1909c.

Vuoden 1909 jälkeen Palomaan ja Ramstedtin toiminnasta seurassa tai *Spiritistissä* ei ole enää mitään merkkejä. Ramstedtin osalta viimeinen yhteys löytyy tammikuulta 1910, jolloin lehdessä mainittiin, että tämän teosta *Kalevalan sisäinen perintö* oltiin tarjottu sille julkaistavaksi, mutta käsikirjoituksen luettuaan toimitus oli päättänyt hylkäämään sen. Syynä oli teoksen liiallinen salatieteellisyys: ”Mielestämme on ’Kalevalan sisäinen perintö’ kaikille kehittyneille selvä ilman minkäänlaista kabbalistis-hermetis-magillisia ongelmoita, jotka enempi sekoittavat kun selittävät.”⁴⁵⁷ Voidaan arvella, että spiritualismin ja teosofian välinen jännite kävi jälkimmäisen suuntaan taipuvalle Ramstedtille liian suureksi ja hän jättäytyi pois Suomen Spiritistisen Seuran toiminnasta viimeistään tässä vaiheessa.

Palomaan ja Jalo-Kiven suhteesta voidaan sanoa hieman enemmänkin. Miehet olivat tavanneet toisensa jo vuosisadan alussa *Työmiehen* toimituksessa. Omaelämäkerrallisessa teoksessaan *Elämän koulussa* Palomaa muisteli Jalo-Kiven käräjöineen vuonna 1905 Hällebergin kanssa. Kyse oli poliisiurkkija-syytöksestä, mutta Palomaa ei vaikuta tunteneen tapauksen taustoja. Hän mainitsi asiasta vain ohimennen käsitellessään toimituksen jännittynyttä ja häntä vastaan kääntynyttä ilmapiiriä. Hänen mukaansa Valpas murjaisi tuolloin, että Jalo-Kivi oli Palomaan ”kätyri”. Palomaa vaati turhaan selitystä tälle tokaisulle.⁴⁵⁸ Mitään varsinaista selitystä tuskin oli olemassakaan: kyse oli luultavasti vain Valppaan ja toimituksen muiden teosofianvastaisten jäsenten sisäpiirivitsistä, jossa he yhdistivät toisiinsa kaksi silmätikukseen joutunutta henkilöä piruillakseen näiden kustannuksella. Palomaa tähdensi, kuin itseään puolustellen, tunteneensa Jalo-Kiven vain osana toimituksen muodollisuuksia:

En ollut milloinkaan avannut Sténin asunnon ovea eikä hän minun. Kun iltapäivällä lähdin jalan käyden Eläintarhan tietä kotiin, saavutti mainittu Stén joskus minut [molemmat asuivat vuonna 1905 Fredrighsbergissä⁴⁵⁹]. Minulla ei ollut mitään syytä kieltää häntä kävelemästä sivullani. Olihan hän usein käynyt ”Työmiehen” toimituksessa ja tunsikin minut yhtä hyvin kuin muutkin toimittajat.⁴⁶⁰

Palomaa ei mainitse Jalo-Kiveä tämän jälkeen enää lainkaan. On kuitenkin selvää, että he olivat yhteydessä toisiinsa myös myöhemmin, erityisesti Suomen Spiritistisen Seuran alkuaikoina, jolloin he toimivat seuran puheenjohtajana ja varapuheenjohtajana. He olivat luultavasti tavanneet toisiaan myös *Elämän* aikoina. On mielenkiintoista, ettei Palomaa mainitse toimintaansa spiritualistien parissa omaelämäkertansa kummassakaan osassa millään tavoin. Tämä antaa aiheen olettaa, ettei luultavasti

⁴⁵⁷ *Spiritisti* 1910, no. 13, 322.

⁴⁵⁸ Palomaa 1915, 218–9.

⁴⁵⁹ Palomaa 1915, 213–4, 225, 262–3.

⁴⁶⁰ Palomaa 1915, 219.

lyhyeksi jäänyt ekskursio spiritualistien leiriin merkinnyt hänelle lopulta paljonkaan, toisin kuin hänen jatkuva työnsä teosofian parissa, jota teoksissa käsitelläänkin runsaasti.⁴⁶¹

Spiritualistien ja teosofien leirien välillä oli varmasti enemmänkin molemminpuolista mielenkiintoa, mutta tämän tutkielman puitteissa en ole voinut paneutua asiaan tämän tarkemmin. Mainittakoon tässä kuitenkin ohimennen vielä kaksi tuntemaani tapausta. Ensinnäkin, Suomen Spiritistisen Seuran (Helsingin osaston) taloudenhoitajaksi vuonna 1909 valittu helsinkiläinen kenkäkauppias S. Sampo oli myös pitkän linjan teosofi, joka oli toiminut jo vuonna 1902 teosofista kustannustoimintaa edistämään perustetussa Valon airut –komiteassa.⁴⁶² Toiseksi, Suomen Teosofisessa Seurassa merkittäväksi hahmoksi kohonnut Väinö H. Valvanne oli vakuuttunut vainajien mahdollisuudesta kommunikoida elävien kanssa. Petersin vuoden 1908 esiintymisistä hän totesi, että ”istunnossa olijat saattoivat tulla suorastaan vakuutetuiksi siitä, että henkimaailma on todellinen ja että poismenneet vainajat eivät ole lakanneet olemasta vaan yhäti ovat olemassa omalla tasollaan ja saattavat sieltä lähettää ajatuksia tähän maiseen maailmaan.”⁴⁶³ Kaiken kaikkiaan vaikuttaa siltä, että teosofien keskuudessa oli runsaasti mielenkiintoa spiritualismia kohtaan, joskin voidaan myös arvella, että monet pitivät sitä Ervastin tavoin yksinään riittämättömänä ihmisen henkiselle kehitykselle.

3.2. YHTEISTYÖSTÄ VASTAKKAINASETTELUUN

Jalo-Kiven näkemys teosofiasta ja sen suhteesta spiritualismiin muuttui vuosien varrella jatkuvasti kielteisemmäksi. Vielä vuonna 1906 hän näki yhteistyön mahdollisena ja suorastaan tarpeellisena: ”Spiritismi ja teosofia ovat kaksoisia [sic], täydentäen toinen toisiaan. Teosofia opettaa teoreettisesti ja spiritismi käytännöllisesti – aivan niinkuin meillä on korkeammassa koulussa on [sic] reali- ja normaali linjat.”⁴⁶⁴ Yhteistyötä korostettiin myös *Spiritistin* ensimmäisessä numerossa: kun eräässä lehteen otetussa kirjoituksessa todettiin, että teosofia ja spiritualismi olivat materialismia vastaan nousseen henkisen liikkeen eri haaroja, joiden välillä ”on suuri yhtäläisyys, vaikka ovatkin keskenään riidassa, aivan kuin kaksi eri lahkoa samassa kirkossa”, pehmennettiin tätä lausumaa toimituksen puolesta alaviitteessä seuraavasti: ”On kyllä ollut riitoja muutamista periaatteellisista kysymyksistä [teosofisen] liikkeen alkuaikoina, mutta nykyään ei erimielisyyksiä ole huomattavissa kun ollaan molemmin puolin kehittymässä”.⁴⁶⁵ Samassa numerossa toimitus, valiteltuaan ensin materialismin uhkaavuutta ja kirkon voimattomuutta sen edessä, jatkoi antamalla tunnustusta teosofialle, joka oli vastustanut materialismia etenkin säätyläispiireissä ja saanut nämä ”harrastamaan henkisten ilmiöitten

⁴⁶¹ Palomaa 1915; Palomaa 1920.

⁴⁶² Pohjanmaa 2007, 22.

⁴⁶³ Valvanne 1909; ks. myös Valvanne 1908.

⁴⁶⁴ Jalo-Kivi 1906a.

⁴⁶⁵ *Spiritisti* 1909, no. 1, 9.

tutkimuksia”. Toimitus kuitenkin lisäsi, ettei teosofia ollut päässyt ”vaikuttamaan sinne missä materialismi ankarimmin, raaimmassa muodossaan on alkanut rehoittamaan: *syviin riveihin*.” Tämän se katsoi johtuvan siitä, että ”[t]eosofia on teoreettisesta opetusta, jota alkeistietoa vailla olevan kansan on vaikea tajuta. Se tarvitsee käytännöllisempää, kouraantuntuvampaa opetusta kuolemattomuudesta ja henkisistä tasoista ja sellaisena opettajana voi ja kykenee ainoastaan spiritismi esiintymään ja tässä vakaumuksessa on tämä lehti perustettu.”⁴⁶⁶

Tämä *Spiritistin* varhaisen toimituksen näkemys oli epäilemättä päätoimittaja Jalo-Kiven mielen mukainen, ellei jopa hänen kirjoittamansa. Voidaankin päätellä, että vielä spiritualistisen agitatio-uransa alussa hän katsoi, että teosofia ja spiritualismi olivat lähentymässä toisiaan ja että ne voitiin valjastaa yhteiseen taisteluun materialismia ja kirkkoa vastaan. Hän näki ne toisiaan täydentävinä henkisinä liikkeinä, jotka operoivat yhteiskunnan eri tasoilla ja erilaisin keinoin: toinen teoreettisen, toinen käytännöllisen työn kautta. Hänen käsityksensä teosofian sopivuudesta etenkin paremmin koulutettuihin säätyläispiireihin heijastaa samaa epäluuloa, jota Peters katsoi englantilaisten spiritualistien tuntevan teosofiaa kohtaan. Jalo-Kivi ei ollut Petersin tavoin kuitenkaan vakuuttunut siitä, että teosofia Ervastian johdolla voisi tulla myös työväestön aatteeksi. Toisaalta kuten käy ilmi Ervastian suunnittelemasta herätysmatkasta Petersin kanssa ja hänen meedioille antamastaan – varauksellisesta – tunnustuksesta, myös hän katsoi mediumismin olevan erityisen tehokasta heräteltäessä ihmisiä henkiseen uskoon ja etsintään. Jonkinlainen yksimielisyys näyttää näin vallinneen siitä, että spiritualismilla oli tiettyä käytännöllistä todistusvoimaa, joka teoreettisemmalta teosofialta puuttui. Tämä näkemys spiritualismin ja teosofian erosta voidaan löytää myös Pietilän edellä mainitusta tulkinnasta, jonka mukaan teosofia kiehtoi ihmisiä nimenomaan spekulatiivisuutensa vuoksi, kun taas spiritualismin viehätys – ainakin toimettomien säätyläisten parissa – oli siinä, ettei se juuri ajattelua rasittanut.

Vuoden 1909 kuluessa Jalo-Kivi näyttää arvioineen uudelleen näkemystään teosofiasta. Loppuvuodesta hän julkaisi *Spiritistissä* pitkähkön kirjoituksen, jossa tarkasteli liikkeiden suhdetta toisiinsa. Hänen asenteensa oli muuttunut selvästi kriittisemmäksi. Mainittuaan ensin joitakin liikkeitä yhdistäviä tekijöitä (molemmat näkivät ihmisen jatkuvasti kehittyvänä henkiolentona, hylkäsivät ”vanhat ortodoksiset käsitykset taivaasta ja helvetistä” ja tunnustivat todellisuuden moniulotteisuuden), hän päätyi toteamaan, että ”spiritismi ja teosofia [ovat] kuitenkin jyrkällä kannalla toisiansa vastaan”. Syy asiantilaan löytyi pääasiassa vastapuolelta:

⁴⁶⁶ *Spiritisti* 1909, no. 1, 4. Kursiivit lähteessä.

Syy tähän on suurimmaksi osaksi teosofeissa. Spiritistinen liike oli jo ollut vuosikymmeniä ennenkuin teosofinen liike syntyi ja teosofisen liikkeen perustajat olivat alkuaan innokkaita spiritisteja [...] mutta perustivat sitte, syystä tai toisesta, teosofisen liikkeen [...] Jo kohta alussa kun teosofinen seura oli perustettu, alkoi spiritistien ja teosofien välillä vallita erimielisyyttä useissa tärkeissä kysymyksissä. Teosofit alkoivat esiintymään täydellisinä auktoriteetteina kaikissa henkisissä kysymyksissä, rakentaen itselleen filosofisen järjestelmän budhalaisuuden pohjalle, ottaen käytäntöön sanskritin kieliset termit, jotka olivat hyvin vaikeasti tajuttavia. Madame Blavatsky oli epäilemättä erinomainen nainen; hänellä oli ”terävä kynä” ja hyvin vapaa puhetapa ja niitä hän käytti useinkin spiritismiä vastaan. Spiritistit eivät luonnollisesti jättäneet ”mittaamatta samalla mitalla” ja näin kasvoi erimielisyys. Spiritistit vastustivat teosofien häilyviä, todistamattomia vaatimuksia kaikkítietoisuudestaan ja tästä johtuvaa ”paremmuutta”, jota spiritistit eivät voineet sietää. Teosofit asettuivat Olympon korkeuksiin, josta halveksien katselivat spiritistisiä ilmiöitä[.]⁴⁶⁷

Valvanne koki Jalo-Kiven arvostelun epäasiallisena ja laati vastineen *Tietäjään* – mikä osoittaa, että teosofien taholla hiljaisuudesta huolimatta kuitenkin luettiin *Spiritistiä*. Hän asettui puolustamaan paitsi teosofiaa sinänsä myös teosofian ja spiritualismin yhteistyötä. Hän kiisti, että teosofit suhtautuisivat nuivasti spiritualismiin:

Päinvastoin teosofit ainakin meidän maassamme [...] aina ovat pitäneet spiritismiä auttajanaan ja spiritistejä etuvartijajoukkona taistelussa materialismia ja sokeata kirkollisuutta vastaan. [...] Sekä spiritismi että teosofia ovat totuuden etsimistä, vaikka keinot ovat erilaiset. Ovatko eri tieteen haarat vihamielisiä toisilleen, vaikka ne liikkuvat eri aloilla? Yhtävähän kuin teosofeilla on määrättyjä uskonoppeja, yhtävähän on tietääkseni spiritisteillä; kumpikin suunta tahtoo tutkia totuutta, mutta ei väitä sitä omistavansa. ”Kaikkítietäväisyydestä” on Teosofinen Seura yhtä kaukana kuin joku spiritistinen seurakin.⁴⁶⁸

Valvanteen mukaan Jalo-Kiven liikkeiden välillä näkemät ”eroavaisuudet näyttäväkin olevan enemmän hänen omassa mielikuvituksessaan kuin todellisuudessa. Itse spiritistinen tutkimus ja teosofinen ajattelu käyvät käsi kädessä. Ainoastaan yksilöiden käsitykset ja johtopäätökset voivat vaihdella, mutta tästä vaihtelusta ja veljellisestä yhteistyöstä syntyy vähitellen tieto, joka lopettaa erimielisyydet”.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Jalo-Kivi 1909e, 38.

⁴⁶⁸ Valvanne 1910, 32–3.

⁴⁶⁹ Valvanne 1910, 39.

Valvanteen näkemyksen voidaan tulkita myötäilevän Ervastian käsitystä spiritualismista: paljastavaa on, että spiritualisteja pidetään teosofian ”auttajana” ja ”etuvartijajoukkona” materialismia ja kirkkoa vastaan. Tällainen näkemys saattoi toki olla tarkoitettu kunnioittavaksi, mutta siihen sisältyi kuitenkin myös alentuvan suhtautumisen mahdollisuus: ajatus siitä, että näiden etuvartijajoukkojen takana seisojain painavampaa henkistä tietoutta opettava teosofia, jolle spiritualismi vain raivasi tietä. Mitä tulee siihen, ettei teosofialla ja spiritualismilla olisi ollut mitään ”määrättyä uskonoppeja”, ei tämä aatehistoriallisesta näkökulmasta tietystikään pidä paikkaansa: näkemyksen voidaan katsoa heijastaneen ennakkoluulottoman ja ”objektiivisen” tieteen ihannetta, joka oli kiinteä osa 1900-luvun taitteen intellektuaalista ilmapiiriä ja heijastui myös Weberin käsitykseen puhtaasta ja ”arvovapaasta” tieteestä.⁴⁷⁰ Tämä ihanteellinen pyrkimys ei kuitenkaan kestänyt todellisuuden painoa, vaan käytännössä niin tiede kuin esoteriakin paljastuvat monien kilpailevien ennakko-oletusten halkomiksi kentiksi.

Yleisesti ottaen Valvanteen hyvää tarkoitusta tarvitsee tuskin kuitenkaan epäillä. Huomattavaa on myös se, että hänen näkemyksensä teosofian ja spiritualismin ystävällisestä suhteesta on hyvin samankaltainen kuin Jalo-Kiven käsitys vielä vuoden 1909 alussa. Nyt Jalo-Kivi vastasi kuitenkin Valvanteelle kiivaalla vastakirjoituksella, jossa hän torjui jyrkästi Valvanteen näkemyksen ”veljellisestä yhteistyöstä” ja väitti yhä edelleen, että suomalaiset teosofit esiintyivät ”nurjamielisinä” spiritualismia vastaan. Tämän hän katsoi näkyvän paitsi *Tietäjässä* myös siinä, että teosofisissa kysymysilloissa oltiin ”hyvinkin ankarin sanoin tuomittu spiritismiä” ja tahdottu pysytellä siitä erossa.⁴⁷¹ Tällaiset kysymysilloissa käydyt kriittiset keskustelut olivat toki mahdollisia: huolimatta monien teosofien kiinnostuksesta spiritualismia kohtaan mahdollisesti liikkeen yleinen linjaus myös huomattavasti torjuvampaan asentoon. Luultavasti Jalo-Kivi katsoi toisaalta tällaisen ajoittain esiintyneen tuomitsevuuden ja toisaalta Ervastian kaltaisen alentuvuuden siinä määrin sietämättömäksi, että hänen näkemyksensä koko teosofien leiristä muuttui jatkuvasti kielteisemmäksi.

Teosofien edesottamuksia kritisoitiinkin *Spiritistissä* myös jatkossa. Vuonna 1912 Jalo-Kivi otti ohimennen kantaa kansainvälisessä Teosofisessa Seurassa 1910-luvun alussa avautuneeseen kiistaan. Seuran presidentti Annie Besant ja tämän yhteistyökumppani Charles Leadbeater olivat tällöin julistaneet uuden ”maailmanopettajan” syntyvän maan päälle. He löysivätkin tämän opettajan inkarnaation nuoresta hindupojasta, Krishnamurtista (joka myöhemmin irtaantui teosofiasta ja tuli tunnetuksi itsenäisenä henkisenä ajattelijana), ja perustivat hänen ympärilleen uuden seuran, Idän tähden järjestön. Käännös herätti kuohuntaa teosofien keskuudessa, eivätkä kaikki suinkaan tunnustaneet

⁴⁷⁰ Asprem 2014, 34–5.

⁴⁷¹ Jalo-Kivi 1910d.

uutta mestariaan. Asiasta keskusteltiin myös Suomessa.⁴⁷² Uusi maailmanopettaja nähtiin toisinaan myös Jeesuksen reinkarnaationa. Tästä näkökulmasta asiaa tarkasteli myös Jalo-Kivi: hän ihmetteli, mistä johtui teosofien äkkinäinen kiinnostus Jeesusta kohtaan, olihan tällä ollut vain marginaalinen asema heidän opetuksissaan. Ajatuksen Jeesuksen uudesta tulemisesta hän katsoi teosofien kopioineen toisaalta spiritualisteilta ja toisaalta raamatuntutkijoilta. Hänelle koko asia olikin ”toisten härillä kyntämistä”, osoitus teosofian toisarvoisuudesta suhteessa spiritualismiin.⁴⁷³

Myöhemmin samana vuonna Ervast piti luennon spiritualismin ja teosofian suhteista. Jalo-Kivi sai käsiinsä *Pellonpojassa* julkaistun referaatin. Hän katsoi Ervastin panetelleen spiritualismia siinä määrin, että otti asiaan voimakkaasti kantaa *Spiritistissä*. Hänen mieltään kaihersi tällöin myös se, että teosofit olivat hänen nähdäkseen käyttäneet samana vuonna Suomessa taas vierailutta⁴⁷⁴ Petersiä – ”spiritististä mediota” – tilaisuuksissaan ”markkinatavarana” ja ”rahanhaalijana”, samalla kun Ervast oli esittänyt ”törkeitä sekä perättömiä väitteitä” spiritualismista.⁴⁷⁵ Kenties Petersin teosofeille pitämässä esityksissä oli kerätty pääsymaksua ja Jalo-Kivi katsoi tämän vuoksi hänen toimineen teosofeille pelkkänä vetonaulana? Voimakas reaktio kertoo, että siinä missä Ervast korosti Petersin teosofisuutta, näki Jalo-Kivi hänet nimenomaan spiritualistisena meediona, jonka olisi ollut hyvä pysytellä erillään teosofeista. Kuten olemme kuitenkin nähneet, Peters itse ei tehnyt valintaa suuntaan eikä toiseen vaan toimi ilmeisen tyytyväisenä molempien suuntausten parissa, eikä hän liene kokenut tulleen millään tavoin hyväksikäytetyksi teosofien taholta. Kyse olikin vain Jalo-Kiven tulkinnasta, joka heijasti hänen yhä vain kielteisemmäksi muuttunutta näkemystään teosofiasta. Hänen käsityksensä jyrkkyys tänä aikana käy ilmi hänen Ervastin esitelmän pohjalta esittämistään kommentteista. Kun Ervast oli Valvanteen aiempia näkemyksiä mukaillen todennut, että spiritualistit ja teosofit olivat Suomessa eläneet sulassa sovussa, katsoi Jalo-Kivi tämän johtuvan vain siitä, etteivät spiritualistit ”ole välittäneet vastata niihin kiven heittoihin, joita nurkan takaa on heitelty spiritismiä vastaan”. Nyt hän kuitenkin tahtoi vihdoinkin ottaa ”asian puheeksi joka puolelta”. Hän kirjoitti:

Jo siitä asti kun ”Spiritisti” perustettiin ja spiritistinen toiminta alkoi Suomessa, niin olemme myöskin saaneet osaksemme teosofien taholta salaista vastustustyötä, joka on ilmennyt yhdessä ja toisessa muodossa ja alituista ”hiipimistä” ympärillämme. Tämä on ollut tuskallista kokea,

⁴⁷² Wessinger 2013, 34–40; Pohjanmaa 2007, 42–3.

⁴⁷³ *Spiritisti* 1912, no. 37, 23.

⁴⁷⁴ *Tietäjä* 1912, no. 5–6, 248.

⁴⁷⁵ Jalo-Kivi 1912c; Jalo-Kivi 1912d.

mutta olemme koittaneet hiljaisina kärsiä ajatellen ainoastaan asian parasta. Niin ikävää kun onkin sanoa, niin täydymme kuitenkin huomauttaa, että vastustustyötä on johdettu juuri teosofisen seuran ylisihteerin päämajasta käsin. Tähän on meillä kyllä pätevät todisteet.⁴⁷⁶

Todisteita Jalo-Kivi ei kuitenkaan esitä. Onkin vaikea sanoa, missä määrin syytös piti paikkansa. Kuten edellä on todettu, Ervastian suhtautuminen spiritualismiin oli kyllä alentuva ja hän näki sillä olevan arvoa vain teosofiaan johtavana askelmana, mutta varsinaisesta ”vastustustyöstä” en ole löytänyt merkkejä sen paremmin hänen kuin hänen lähipiirinsäkään osalta, ellei sitten Valvanteen esittämää kritiikkiä tai *Tietäjän* vähättelevää suhtautumista *Spiritistin* ilmestymiseen tahdota nähdä tällaisena. Nähdäkseni myös Palomaan, Ramstedtin ja Sampon toiminta Suomen Spiritistisessä Seurassa ainakin sen ensimmäisenä vuonna todistavat pyrkimyksestä yhteistoimintaan. Oli asian laita ulkopuolelta arvioiden miten hyvänsä, tärkeintä tässä on joka tapauksessa pistää merkille, että Jalo-Kivi koki ympärillään tapahtuvan ”salaista vastustustyötä” ja ”hiipimistä” ja katsoi, ettei tämä ollut vain yksittäisten riviteosofien harjoittamaa vaan että sitä johdettiin teosofien ylisihteerin päämajasta käsin, siis itsensä Ervastian toimesta. Näissä olosuhteissa hän ei voinut nähdä enää mitään toivoa spiritualistien ja teosofien yhteistyöstä, eikä hänellä ollut enää syytä säästellä sanojaan. Kuten hän totesi, ”[h]iljaisen kärsimisen” aika oli ohi ja nyt oli aika puhua ”kerrankin ’suut puhtaaksi’, niin että teosofeilla on tilaisuus vast’edes esiintyä avoimin kasvoin vastustustyössään”.⁴⁷⁷

Teosofian ja spiritualismin toimintatapojen erilaisuus, jonka Jalo-Kivi vielä aikaisemmin oli nähnyt yleistä henkistä liikehdintää rikastavana tekijänä, näyttäytyi nyt vastakkainasettelun kautta: ”Spiritismillä ja teosofialla on vallan erilaiset harrastukset. Edellinen tekee työtä, toimii ja tutkii, todistuen sanojansa – jälkimmäinen rakentaa teorioita kamarista käsin käyttäen hädän tullen edellistä keppihevosenaan, muulloin sitä armottomasti ruoskien.” Teosofien teorianrakentelun Jalo-Kivi tuomitsi arvottomaksi spiritualistien käytännölliseen tutkimukseen verrattuna: ”Jokainenhan käsittää että salattua maailmaa ei voida valaa kaavoihin eikä sitoa teorioihin, kaikkien [sic] vähemmin sellaisiin pohjattomiin kuin mitä teosofia tarjoaa; tutkimuksia tekemällä, ilmiöitä vertaamalla voimme tehdä ainoastaan johtopäätöksiä, olettamuksia, mutta ei koskaan fysilliseltä tasolta niin pitkälle, että voimme julistaa: tässä on ehdotin totuus! Se on narrimaista.”⁴⁷⁸

Spiritistissä kosketeltiin varsin harvoin yhteiskunnallisia kysymyksiä. Teosofian ja spiritualismin vertaaminen kuitenkin herätti Jalo-Kivessä nyt vanhat antipatiat työväestöä sortavaa yläluokkaa

⁴⁷⁶ Jalo-Kivi 1912d, 166.

⁴⁷⁷ Jalo-Kivi 1912d, 166.

⁴⁷⁸ Jalo-Kivi 1912d, 168.

kohtaan. Liikkeiden ero palautui hänen silmissään nyt luokkaeroon: ”Veltostuneille ’yläluokan’ kamarierroille ja naisille on teosofia ominaista ’vapaa-ajattelua’ ja siitä kait – totutusta tavasta – johtuu tyly kohtelu toiminnan väkeä kohtaan – sehän se on nykyään ’syvien rivien’ kohtalo yläluokan puolelta, jolla teosofiakin etupäässä ajaa.”⁴⁷⁹ Siinä missä Ervast oli saanut Petersin arvioimaan uudelleen teosofian mahdollisuuksia työväestön parissa, oli Jalo-Kiven näkemys tässä suhteessa vain jyrkentynyt. Toisaalta hän oli jo vuoden 1909 alussa katsonut, että teosofia ei teoreettisuutensa vuoksi onnistunut tunkeutumaan vähälle opille jääneisiin kansan ”syviin riveihin”,⁴⁸⁰ joten tämä suhtautuminen ei ollut uusi elementti hänen ajattelussaan – uutta oli kuitenkin se, että asia näyttäytyi nyt ratkaisevana tekijänä, joka leimasi teosofian hänen silmissään yläluokkaiseksi ja työväestön vastaiseksi liikkeeksi. Outoa on, että Jalo-Kivi näin helposti saattoi sivuuttaa sen tosiasian, jota hän entisenä elämäläisenäkin tuskin saattoi olla tuntematta: nimittäin, että teosofia oli 1900-luvun alun Suomessa saanut huomattavaa kannatusta nimenomaan työväestön parissa.⁴⁸¹ Hänelle teosofia näyttäytyi joka tapauksessa nyt lähinnä velton yläluokan harrasteluna, kun taas spiritualismi edusti hänelle työväenluokkaista toimeliaisuutta ja käytännöllisyyttä – ”työtä”.

Viimeisen *Spiritistiin* tallentuneen sivalluksensa teosofiaa kohtaan Jalo-Kivi esitti vuonna 1913. Hän kiinnitti nyt huomiota yhdysvaltalaisen ja intialaisen (Suomessa hallitsevan) teosofian haaran kiistelyihin. Yhdysvaltalaiset olivat väittäneet, että intialaisessa suunnassa olisi ”kannattajina henkilöitä joilla on epänormaalisia ominaisuuksia seksuaalisella alalla, joita kaikki normaaliset henkilöt inhoavat”.⁴⁸² Tällä Jalo-Kivi luultavasti viittasi Adyarista johdetun Teosofisen Seuran toisen keskuksen Charles Leadbeaterin väitettyihin pedofiilisiin taipumuksiin, jotka nousivat toistuvasti julkisuuteen ja joiden vuoksi hänestä oli järjestetty Lontoossa tutkinta jo vuonna 1906. Vuosien varrella lukuisat nuoret pojat ympäri maailmaa kertoivat kokemuksistaan Leadbeaterin kanssa: nukkumisesta samassa sängyssä, yhteisistä kylvyistä, vastavuoroisesta masturboinnista ja jopa ryhmämasturboinnista. Leadbeater väitti kyseessä olevan henkinen harjoitus: hän opetti, että teosofiset adeptit olivat neuvoneet voittamaan naisiin kohdistuvan seksuaalisen halun masturbaation avulla, ja että masturboinnin kautta saavutettu orgasmi saattoi tuottaa myös henkisen ekstaasin. Aikuistuttuaan muutamat pojat väittivät, että Leadbeater olisi ollut heidän kanssaan myös yhdynnässä.⁴⁸³

Jalo-Kivi piti esitettyjä väitteitä ”ikävä kyllä” paikkansapitävinä. Sitten hän totesi: ”Yksin täällä Suomessakin puhutaan hyvin räikeitä asioita eräistä, ompa eräs äitikin Oulunkylästä [missä teoso-

⁴⁷⁹ Jalo-Kivi 1912d, 168.

⁴⁸⁰ *Spiritisti* 1909, no. 1, 4.

⁴⁸¹ Jokipii 1937, 20–37; Jokipii 1938.

⁴⁸² *Spiritisti* 1913, no. 50, 47.

⁴⁸³ Wessinger 2013, 37, alaviite 4.

feilla oli looshi] allekirjoittaneelle kertonut poikansa kokemuksia korkea-teosoofisissa piireissä. Kööpenhaminassa puhutaan erään teosofisen johtajan samanlaisista mielipiteistä.”⁴⁸⁴ Jalo-Kivi näyttää näin vihjailleen, että seksuaalisesti ”epänormaali” käytös ja mielipiteet eivät olleet satunnaista vaan liittyivät jotenkin olennaisesti Teosofisen Seuran toimintaan, ja että tästä oli näyttöä myös Suomessa. Syytös oli vakava, mutta tietääkseni siihen ei teosofien piirissä tartuttu. Mitä Jalo-Kiven välikäden kautta kuulemat kokemukset tarkalleen ottaen pitivät sisällään ja kuinka paljon niissä oli perää, jää tässä arvoitukseksi, mutta jo tällaisen vihjailun julkinen esittäminen osoittaa, kuinka etäälle Jalo-Kivi oli ajautunut teosofien piiristä: kaikki toiveet yhteistoiminnasta oli hänen osaltaan haudattu ja hän oli valmis mustamaalaamaan heitä keinolla millä hyvänsä.

3.3. KESKEISIÄ EROJA

Kuten on käynyt ilmi, spiritualismilla ja teosofialla oli paljon yhteistä. Molemmat pyrkivät ratkaisemaan uskonnon ja modernin tieteen välisen skisman avoimen naturalismin viitekehyksessä ja kristinuskon esoteerisen reformin kautta. Molemmat torjuivat sekä kirkollisen kristinuskon ja materialistisen maailmankuvan. Erityisesti molemmat – Jalo-Kiven sanoin – todistivat ”ihmishengen kuolematomuutta; – että ihminen on henkiolento, jota verhoaa tilapäisesti tässä elämässä aineruumis; – että kuolemaa tämän sanan käytännöllisessä merkityksessä ei ole olemassa”.⁴⁸⁵

Kristinuskon esoteerisen reformin yleisen viitekehyksen sisällä teosofien ja spiritualistien tarkempi suhde kristinuskoon oli kuitenkin varsin vaihteleva. Teosofit olivat yleisesti ottaen taipuvaisia siirtämään opillista painopistettään itään päin ja korostamaan Buddhan ja itämaisten uskontojen merkitystä Jeesuksen ja kristinuskon sijaan – Suomessa tosin Ervast korosti Jeesuksen merkitystä tavanomaista voimakkaammin, mikä ehkä jossain määrin jäi Jalo-Kiveltä huomaamatta.⁴⁸⁶ Jalo-Kivelle Jeesuksen esikuvallinen ja opetuksellinen merkitys oli kiistämätön: ”Hän on elämällään ja opetuksillaan asettanut meille korkean ihanteen, johon meidän tulee pyrkiä. Jesus Natsarealainen, suurin profeetoista, puhtain ja pyhin ihmisistä, oli Korkeimman lähettämä sanansaattaja ihmiskunnalle [...] Hän on meidän henkinen johtajamme ja meidän herramme, välittäjä meidän ja Jumalan välillä, sillä Hänelle on Isä uskonut meidän johdattamisen[.]”⁴⁸⁷ Jalo-Kivi alkoikin jo vuoden 1909 lopulla kritisoida teosofiaa sen itämaisesta painotuksesta: ”Teosofit selittävät olevansa itsenäisiä tutkijoita ockultismissa, mutta kaikki heidän teosofiansa ovat rakennetut budhismille, josta kaikki ainehisto on koottu

⁴⁸⁴ Spiritisti 1913, no. 50, 47.

⁴⁸⁵ Jalo-Kivi 1909d, 38; Oppenheim 1985, 107–10, 166–8;

⁴⁸⁶ Harmainen 2010, 29–41. Kristinuskon merkitystä Ervastille korostaa myös hänen elämäkertansa kirjoittaja Aimo Mela – aina teoksensa nimeä myöten: *Pekka Ervast. Kirjailija–teosofian tutkija–kristillinen mystikko* (1956).

⁴⁸⁷ Jalo-Kivi 1909a, 146.

teosofiaan ja sen mukana on myöskin siirtyneet kaikki sanskritin kieliset termit.” Hän kritisoi erityisesti teosofien näkemystä itämailla majailevista suurista mahatmoista, joiden olemassaolosta ei hänen mukaansa ollut mitään varmoja tietoja. Sen sijaan spiritualisteilla oli hänen mukaansa ”ainoastaan yksi mestari, adepti, tämä on *Kristus* ja tämän olemassaolo ei ole salaperäistä tai epäilyksenalaista, vaan historianakin todistamaa ja jonka läsnäoloa tunnemme useinkin”.⁴⁸⁸

Jalo-Kiven ajattelun kristillinen viitekehys painottuu myös hänen Jumala-käsityksessään, jonka hän nosti esiin keskeisenä spiritualismin ja teosofian erona. Hän kielsi teosofien opissa tulkitsemansa eritasoisten jumaluuksien olemassaolon ja painotti ehdotonta monoteismia: ”Jumala ei voi olla kun yksi spiritismin käsityksen mukaan.” Lisäksi hän torjui teosofian pohjimmiltaan panteistisena oppina: hänen näkemyksensä mukaan tämän yhden ja ainoan Jumalan oli tiedottoman maailmanhengen sijaan välttämättä oltava persoonallinen (itse)tietoisuus, vaikkakin ihmisille vaikeasti käsitettävässä ja ”suuremmassa merkityksessä kun me”. Tämän välttämättömyyden hän johti ajatteluketjusta, joka tuo mieleen vanhat skolastiset jumalatodistukset: hän päätteli, että koska olemattomasta ei voi syntyä mitään, on Jumalan oltava olemassa kaiken alkuunpanijana, ja arveli edelleen, että koska maailmassa vallitsee järjestys, ja koska ”järjestystä ei voi olla ilman ajatusta”, on Jumalan oltava persoonallinen ja älyllinen olento. ”Tämä on järkkymätön logillisuus”, hän totesi itsevarmasti.⁴⁸⁹

Lopuksi on paikallaan nostaa Jalo-Kiven kontekstissa esiin kaikkein keskeisin erimielisyyden aihe, joka teosofien ja spiritualistien välille oli muodostunut jo teosofisen liikkeen alkuaikoina. Kyse oli mediumismin merkityksestä ja spiritualistisissa istunnoissa tavattujen henkien identiteetistä. Teosofien keskuudessa oli yleensä hyväksytty näkemys, jonka mukaan istunnoissa ei voitu saada yhteyttä todellisiin vainajahenkiin vaan ainoastaan näiden alemmalle henkisel tasolle – ”astraalitasolle” – jättämiin ”kuoriin”, joita erilaiset pahantahtoiset ei-inhimilliset henget käyttivät hyväkseen huijatakseen hyväuskoisia spiritualisteja.⁴⁹⁰ Jalo-Kivi katsoi spiritualististen tutkimusten kiistatta todistavan tämän kuori-teorian vääräksi ja osoittavan, että henget todella olivat vainajien henkiä omassa persoonassaan.⁴⁹¹ Kuten edellä olen osoittanut, Ervast ja Valvanne ja epäilemättä myös monet muut suomalaiset teosofit tunnustivat – yleisestä teosofisesta tendenssistä poiketen – että meedioiden kautta voitiin saada yhteys vainajahenkiin. He kuitenkin pitivät tätä vaarallisena toimintana ja kehoittivat pidättäytymään siitä, mikäli meedio ei tahtonut asettaa itseään vaaralle alttiiksi hyvän asian puolesta. Edellä käsitellyssä vastauksessaan Jalo-Kiven kirjoitukseen teosofian ja spiritualismin eroista

⁴⁸⁸ Jalo-Kivi 1909e, 43–4; vrt. Jalo-Kivi 1912c; vrt. myös Jalo-Kivi 1912b, jossa hän väitti, että ”Buddha- ja Chrisha-legendat” olivat syntyneet vasta Jeesuksen jälkeisenä aikana ja olivat vain ”itämaalaisella kuvittelu- ja sanarikkaudella höystettyjä toisintoja Kristuksen elämästä”.

⁴⁸⁹ Jalo-Kivi 1909e, 44–7.

⁴⁹⁰ Oppenheim 1985, 165.

⁴⁹¹ Jalo-Kivi 1909e, 38–42.

Valvanne tosin tunnusti kuori-teorian pätevyyden, mutta piti sitä vain mahdollisena vaaratekijänä, eikä kaikkea mediumistista toimintaa selittävänä teoriana. Hän myös katsoi – spiritualisteista poiketen – että vainajat saattoivat olla yhteydessä eläviin vain vähän aikaa kuolemansa jälkeen ennen kuin siirtyivät henkimaailmassa eteenpäin.⁴⁹² Näkemykset mediumismin luoneesta saattoivat näin vaihdella huomattavasti senkin jälkeen, kun oltiin tunnustettu sen periaatteellinen pätevyys vainajahenkien tavoittamisen keinona.

Huolimatta näistä opillisista erimielisyyksistä Jalo-Kiven etääntyminen teosofiasta näyttää johtuneen suurimmaksi osaksi siitä, että hän katsoi teosofien aktiivisesti vastustavan spiritualistista toimintaa. Riippumatta vastustuksen todellisesta laadusta ja määrästä tämä näkemys on jo itsessään merkityksellinen Jalo-Kiven ajattelun kannalta. Se voidaan lisätä hänen yleiseen kokemukseensa siitä, että spiritualismi oli kaikilta tahoilta jatkuvan vastustuksen ja tukahduttamistyön kohteena: hän koki taistelevansa spiritualismin puolesta sekä materialismia, papistoa että myös teosofejaa vastaan.

⁴⁹² Valvanne 1910, 35–6.

Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut suomalaista spiritualismia 1900-luvun alussa Jaakko Jalmari Jalo-Kiven ajattelun, kokemuksen ja toiminnan kautta. Tavoitteenani on ollut aate- ja ongelmahistoriallinen katsaus tähän aattellisesti ja yhteiskunnallisesti murroksellisessa historiallisessa tilanteessa avautuneeseen positioon. Olen pyrkinyt selvittämään toisaalta sitä, kuinka Jalo-Kivi eli spiritualismin todeksi omassa kokemuksessaan, ja toisaalta sitä, kuinka hänen spiritualistinen ajatusmaailmansa ja toimintansa asemoivat hänet osaksi aikansa aatteellista ja sosiaalista todellisuutta. Tutkielman edetessä Jalo-Kiven kokemuksessa on hahmottunut erilaisia keskeisiä ongelmia ja ongelmatasoja, joiden kontekstissa hänen spiritualistinen ajattelunsa ja toimintansa on saanut tiettyjä sekä yksilöllisiä että laajemmin 1900-luvun alun Suomen historialliseen tilanteeseen sitoutuneita merkityksiä.

Tutkielmani ensimmäisessä osassa käsitelin aluksi spiritualismille keskeistä ”kuoleman arvoitusta” ja sen merkitystä Jalo-Kiven spiritualistisessa heräämisessä. Spekuloin, että kuoleman läsnäolo hänen perhe-elämässään saattoi vaikuttaa siihen, että tämä arvoitus kohosi hänen kokemuksessaan painostavaksi kogmoottiseksi ongelmaksi, joka teki hänet alttiimmaksi spiritualismin ”lohdun evankeliumille”. Spiritualismi näytti todistavan, ettei kuolemaa sanan lopullisessa merkityksessä ole, tarjoten siten positiivisen vastauksen kuoleman arvoitukseen ja lohduttaen läheisten kuoleman äärellä. Lisäksi se vaikutti tekävän tämän tavalla, joka ei pakottanut luopumaan vapaa-ajattelun tieteellisestä eetoksesta.

Jalo-Kiven toiminta työväenliikkeessä ja sen liepeillä 1900-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä valottaa monitahoisesti hänen henkilökohtaisen ongelmakenttensä yhteiskunnallista ulottuvuutta. Hänen käsityksensä yhteiskunnan ongelmista ja niiden syistä, uhreista ja roistoista, hahmottui ryysyköyhälistön kasvatin ja työväenliikkeen aktiivin näkökulmasta. Hän hakeutui itsepintaisesti yhä uudelleen ympäristöihin, joista käsin saattoi osallistua työväen olojen parantamiseen, toimien sekä sosiaalidemokraattisella (Helsingin ulkotyöväenyhdistys), ihannesosialistisella (elämälaiset) että porvarillisella kentällä (vanhasuomalaiset ja kenties myös nuorsuomalaiset työväen- ja ammattiyhdistykset). Hänen määrätietoisuutensa ja oma-aloitteisuutensa työväenliikkeessä käy hyvin ilmi hänen

nopeasta kohoamisestaan Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen hierarkiassa sekä hänen perustamastaan Omakotiyhdistyksestä, olkoonkin että molemmat yritykset päättyivät ainakin hänen osaltaan epäonnistumiseen.

Varhaisen työväenliikkeen aatemaailman monimuotoisuutta kuvastaa se, ettei yhteiskunnallisen kurjuuden ja epäoikeudenmukaisuuden ongelma hahmottunut Jalo-Kivelle sosiaalidemokraattien omaksuman marxilais-kautskylaisen sosialismin mukaisesti. Hänelle ongelman alkuperä oli viime kädessä taloudellisten tuotantosuhteiden sijaan ihmisten henkisessä tilassa: pääoman ja työn vastakainasettelun taustalla oli hänelle perustavampi *henkisyyden* ja *materialismin* ristiriita. Materialismi merkitsi Jalo-Kivelle maailmankuvaa, joka ilmeni itsekkäänä ja rahanahneena, aistillisiin nautintoihin uppoutuvana elämänä. Materialistista maailmantulkintaa kannattanut sosiaalidemokratia ei tästä näkökulmasta voinut ratkaista yhteiskunnallisen kurjuuden ongelmaa: päinvastoin se näyttäytyi osana tämän kurjuuden taustalla vaikuttavaa *materialismin ongelmaa*.

Matti Kurikan ympärille kerääntynyt esoteeris-ihannesosialistinen piiri tarjosi Jalo-Kivelle juuri tästä näkökulmasta operoivan foorumin. Nämä ”elämäläiset” vastustivat sosiaalidemokraattien ”materialistis-anarkistista” luokkataisteluoppia ja pyrkivät henkis-idealistselta perustalta kohoavaan sovinnoilliseen ratkaisuun. Suomen Sosialistisen Reformipuolueen vaalitappio osoitti kuitenkin selvästi, ettei ihannesosialismilla ollut sijaa suurlakon jälkeisinä vuosina muodostuneessa puoluepolitiikassa. Tästä seurasi, ettei kamppailua materialismia vastaan voitu käydä poliittisella areenalla (ainakaan esoteerisessa mielessä: perinteisemmästä kristillisestä positioista käsin voitiin sen sijaan edelleen toimia politiikassa uskottavasti⁴⁹³). Omakotiyhdistyksen epäonnistumisen jälkeen Jalo-Kivi näyttääkin vetäytyneen yhteiskuntapoliittisilta foorumeilta ja kanavoineen yhteiskunnallisen ja eksistentiaalisen kurjuuden – ja niiden alkuperän: materialismin – poistamiseen tähtäävän tarmonsensa spiritualistiseen seuratoimintaan ja agitaatioon.

Lähemmäs Jalo-Kiven kogmoottista kokemusta pääsin painautumaan tarkastellessani hänen tuntemuksiaan sen jälkeen, kun hänet oli vuonna 1905 syrjäytetty Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen puheenjohtajan paikalta ja leimattu julkisesti venäläisen poliisin ilmiantajaksi. Tulkintani mukaan hän ajautui mustamaalaamisen ja panettelun – sekä mahdollisesti myös samanaikaisten perhe-elämän ongelmien – laukaisemaan henkiseen kriisiin. Tämän kriisin tulkitsin häntä kahlinneeksi ongelmaksi, johon hän löysi ratkaisun spiritualismin tarjoamasta maailmankuvasta. Spiritualismin avulla hän saattoi uskoa, että koetut kärsimykset olivat kasvattavia kokemuksia, jotka edistivät hänen henkistä kehitystään. Samalla spiritualistinen maailmankuva vakuutti hänet siitä, että hänen parjaajansa tulisivat kärsimään teoistaan kosmisen syyn ja seurauksen lain mukaisesti. Tulkinta toi hänelle lohtua toisaalta

⁴⁹³ Veikkola 1980, 34–9.

antamalla kärsimyksille positiivisen merkityksen ja toisaalta nostamalla hänet moraalisesti ja henkisesti kiusaajiensa yläpuolelle.

Tutkielmani toisessa osassa tarkastelin Jalo-Kiven suhdetta kolmeen 1900-luvun alun tärkeään aatekenttään: tieteelliseen naturalismiin, kirkolliseen kristinuskoon ja teosofiaan. Tarkastelussa kävi ilmi, etteivät nämä kentät olleet mitenkään yksiselitteisiä ja että Jalo-Kiven näkemys niistä oli usein varsin yksinkertaistava ja poleeminen. Yleisesti ottaen hänen suhdettaan aikansa aatteelliseen ja sosiaaliseen ympäristöön ohjasi yleinen ja itsepintainen kokemus spiritualismin jatkuvasta ja kaikilta tahoilta kokemasta vihamielisestä vastustuksesta.

Näillä rintamilla käymissään taisteluissa Jalo-Kiven ajattelun voidaan nähdä kierrelleen Egil Aspremin hahmotteleman ”lumouksen haihtumisen ongelmakentän” ympärillä: hän pyrki jatkuvasti ratkaisemaan ”uskonnon” ja ”tieteen” välisen skisman. Hän löysi ratkaisun Aspremin ”avoimeksi naturalismiksi” nimittämästä positiosta, jossa tieteellisen naturalismin epistemologinen optimismi ulotettiin koskemaan myös metafyyysisiä ja aksiologisia väitteitä ja tieteellisen tutkimuksen katsottiin voivan tarjota tietoa myös naturalistisesti ymmärretyn luonnon ylittävästä henkimaailmasta. Tämä tiedekuva tarjosi Jalo-Kivelle uskon spiritualistisen maailmankuvan tieteellisen todistamisen ja oikeuttamisen mahdollisuuteen. Samalla se kuitenkin työnsi hänet aatteelliseen marginaaliin, asettaen hänet vastakkain sekä tieteellisen naturalismin että kirkollisen kristinuskon edustaman uskonnollisuuden kanssa: edellinen hahmottui hänen spiritualistisesta positiostaan käsin virheellisenä ja moraalittomuuteen johtavana materialismina, kun taas jälkimmäinen oli ”dogmaattisuutensa” vuoksi vieroittanut ihmisiä todellisesta henkisyudesta ja johdattanut heitä juuri samaan materialismiin. Materialismin ongelma muodostikin keskeisen ongelman Jalo-Kiven ajattelussa ja toiminnassa yhteiskunnallisen tason lisäksi myös tieteellisellä ja uskonnollisella tasolla.

Jalo-Kivi ei kuitenkaan ryhtynyt väittelyyn naturalistien kanssa. Sen sijaan hän hyökkäsi voimakkaasti kirkkoa vastaan, jota piti spiritualismin suurimpana vihollisena. Hänen kirkollisen kristinuskon kritiikkinsä perustui nähdäkseni suurelta osin 1800-luvun jälkipuoliskon liberaaliin ja naturalistiseen kirkko- ja uskontokritiikkiin. Keskeisen väittelynsä tällä rintamalla hän kävi teologian tohtori A. J. Pietilän kanssa. Hän ei kuitenkaan nähnyt kirkon sisällä 1900-luvun alussa vallitsevaa jännitettä vanhemman ja uudemman teologipolven välillä. Pietilän uudempiin teologisiin virtauksiin pohjautuvat näkemykset hämmensivät häntä ja saivat hänet toteamaan provosoivasti, ettei Pietilä itse asiassa monissa kysymyksissä lainkaan edustanut kirkon ”virallista” kantaa vaan oli päinvastoin lähempänä spiritualisteja. Näkemyksessä on tiettyä perää, sillä nuorkirkollinen teologia todella heijasti samoja ajatusliikkeitä kuin spiritualismi ja teosofia. Tiettyjen yhteyksien alla oli kuitenkin hyvin erilainen kuva ”tieteestä” ja ”uskonnosta”: siinä missä teosofit ja spiritualistit tulkitsivat näiden suhteen

avoimen naturalismin näkökulmasta, pyrkivät nuorkirkolliset teologit välttämään niiden yhteentörmäyksen antamalla kummallekin oman rauhoitetun alueensa.

Yhtenä keskeisenä pyrkimyksenä uskonnon ja tieteen yhdistämisen ohella Jalo-Kiven kirjoituksissa nousee esiin kristinuskon tulkitseminen uudelleen spiritualismin näkökulmasta. Tässä yhteydessä olen hyödyntänyt Antti Harmaisen teosofian yhteydessä esittämää ajatusta ”kristinuskon esoteerisesta reformista”. Jalo-Kivi korosti spiritualismin ja kristinuskon yhteensopivuutta ja katsoi spiritualismin seuraavan Jeesuksen ”alkuperäisiä” opetuksia. Hän painotti monoteismia ja Jumalan persoonallisuutta sekä piti Jeesusta ainoana henkisenä mestarina. Hänen kristillinen painotuksensa oli kuitenkin niin voimakas, että hän ajatui kiistoihin orientaalisemmin painottuneiden teosofien kanssa.

Jalo-Kiven suhde teosofiaan jyrkentyi nopeasti 1910-luvun taitteessa. Toivo yhteistyöstä taistelussa materialismia ja kirkkoa vastaan vaihtui muutaman vuoden sisällä teosofien soimaamiseen ja panetteluun. Jalo-Kivi tosin vieritti syyn välien huonoudesta teosofien niskoille, katsoen näiden vastustaneen spiritualismia alusta alkaen. Jotain perää tässä näkemyksessä varmaankin oli, mutta yleisemmin näyttää siltä, että usein alentuvasta suhtautumisestaan huolimatta ainakin Suomen johtavat teosofit olivat varsin myötämielisiä spiritualismia kohtaan.

Jalo-Kiven kivinen matka ryysyköyhälistön kasvatista spiritualismin keskiluokkaiseksi esitaiselijaksi sekä hänen kokemuksena tästä positioista avautuneilla rintamilla olivat syrjäytymisen ja kamppailun leimaamia. Spiritualismi avasi hänelle kuitenkin myös positiivisia mahdollisuuksia tulkita ikäviä kokemuksiaan sekä aatteellisesti ja yhteiskunnallisesti hajautunutta ympäristöään. Lisäksi se yhdisti hänet kansainväliseen spiritualistiseen liikkeeseen ja hänen suomalaisiin sielunveljiinsä – ei vähiten hänen spiritualistikumppaniinsa Idaan – tarjoten siten varmasti myös voimaannuttavan kokemuksen henkisestä yhteisöllisyydestä. Toisaalta spiritualistinen yhteisö oli kuitenkin itsessäänkin marginalisoitu eikä saanut osakseen tunnustusta, pikemminkin vain jatkuvaa arvostelua ja pilkkaa. Tätä vastustusta saattoi kuitenkin kestää tarttumalla sitkeästi toivoon spiritualismin lopullisesta voitosta ja henkisemmän tulevaisuuden koitosta. Jalo-Kiven kulkeman tien raskaus ei kuitenkaan johtunut ainoastaan spiritualismin marginaalisuudesta. Oma vaikutuksensa oli myös hänen sosiaalisilla suhteillaan, historiallisilla sattumuksilla, eräillä onnettomilla valinnoilla, ja viime kädessä myös hänen värikkäällä persoonallisuudellaan.

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet

Ilmajoella syntyneiden, kuolleiden ja vihittyjen luettelot. Ilmajoelta muuttaneiden luettelot. Seinäjoelle muuttaneiden luettelot. Seinäjoella syntyneiden ja kuolleiden luettelot. Digitoituina Suomen Sukuhistoriallisen Yhdistyksen sivuilla: www.sukuhistoria.fi. Vapaasti saatavilla 1880-luvun puoliväliin saakka.

Painetut lähteet

Busch, Oscar 1911. *Mistä ja mihin? Elämäkysymyksiä*. Tampereen Kirjapaino-Osakeyhtiö, Tampere.

Ervast, Pekka 1980. *Teosofisia muistelmia*. Ruusu-Ristin Kirjallisuusseura r.y., Helsinki; Kristosofinen Kirjallisuusseura r.y., Tampere.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1909a. *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma*. A. Airaksisen Kirjapaino, Helsinki.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1911a. 'Esipuhe suomennokseen.' Teoksessa: Oscar Busch. *Mistä ja mihin?*

Palomaa, Veikko 1915. *Elämän koulussa eli kirjavia elämänvaiheita osa 1*. Teosofinen kirjakauppa ja kustannusliike, Helsinki.

Palomaa, Veikko 1920. *Elämän koulussa eli kirjavia elämänvaiheita osa 2*. Tietäjä, Helsinki.

Pietilä, Antti J. 1910a. *Teosofia liikkeenä, oppina, uskontona*. K. J. Gummerus osakeyhtiö, Jyväskylä.

Stead, William T. 1909. *Mistä tiedän että kuolleet elävät*. Aikakauslehti Spiritisti, Tampere.

Sanoma- ja aikakauslehdet

Spiritisti.

Elämä.

Omatunto/Tietäjä (vuoteen 1913 saakka).

Lisäksi hajanaisia poimintoja lukuisista muista lehdistä.

Eritelty lehtikirjoitukset

Ervast, Pekka 1910. 'Teosofian vastustajat.' *Tietäjä* 1910, no. 1.

Grotenfelt, Arvi 1892. 'Nykyinen spiritistinen liike.' *Valvoja* 1892, no. 9, jatkuu no:ssa 10.

Hälleberg, Matti 1905. 'Pilatus ja Herodes ovat yhtyneet.' *Työmies* 1905, no. 159.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906a. 'Spiritismi.' *Elämä* 1906, no. 12.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906b. 'Avoin kirje past. Kotimaalle.' *Omatunto* 1906, no. 13.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906c. 'Se rahakysymys.' *Omatunto* 1906, no. 15.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906d. 'Meidän tehtävämme.' *Elämä* 1906, no. 72.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906e. 'Ammattikunnallinen ja valtiollinen työväenliike erilleen toisistaan.' *Elämä* 1906, no. 75.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906f. 'Veljeys, vapaus ja tasa-arvoisuus.' *Elämä* 1906, no. 78.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906g. 'Työväelle oma koti.' *Elämä* 1906, no. 83.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906h. 'Varas.' *Elämä* 1906, no. 92.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906i. 'Koska ryhdytään käytännön työhön?' *Elämä* 1906, no. 93.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906j. 'Vapaus, suvaitsevaisuus.' *Elämä* 1906, no. 94.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906k. 'Alas aseet!' *Elämä* 1906, no. 94.

Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1906l. 'Lasten kasvatuksesta.' *Elämä* 1906, no. 96.

- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1909b. 'Hengettömiä ihmisiä.' *Spiritisti* 1909, no. 5.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1909c. 'Spiritismi. (Kansantajuinen esitelmä).' *Spiritistin Joululehti* 1909.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1909d. 'Jälleensyntyminen.' *Spiritistin Joululehti* 1909.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1909e. 'Spiritismi ja teosofia.' *Spiritistin Joululehti* 1909.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1909f. 'Spiritismi.' *Aamulehti* 1909, no. 302.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1910a. 'Spiritismi ja t:ri A. J. Pietilä.' *Aamulehti* 1910, no. 3.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1910b. 'Tohtori A. J. Pietilä ja spiritismi.' *Aamulehti* 1910, no. 5.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1910c. 'Loppusanani tohtori A. J. Pietilälle.' *Aamulehti* 1910, no. 8.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1910d. 'Spiritismi ja teosofia.' *Spiritisti* 1910, no. 14.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1910e. 'Tulkoon valkeus!' *Spiritisti* 1910, no. 16.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1911b. 'Spiritismi.' Julkaistu: *Spiritisti* 1911, no. 2.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1912a. 'Spiritismin leviäminen.' *Spiritisti* 1912, no. 37.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1912b. 'Kristinoppi ja Buddhan oppi.' *Spiritisti* 1912, no. 40.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1912c. 'Teosofit ja me.' *Spiritisti* 1912, no. 43–44.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1912d. 'Spiritismi ja teosofia.' *Spiritisti* 1912, no. 43–44.
- Jalo-Kivi, Jaakko Jalmari 1912e. 'Ovatko spiritistit kristittyjä.' *Spiritisti* 1912, no. 47.
- Malmberg, Wilhelm 1894. 'Spiritismi.' *Hengellinen Kuukauslehti* 1894, no. 3, jatkuu no:ssa 4.
- Peters, A. V. 1911. Otsikoton kirjoitus, suomennettu lehdestä *Light. Tietäjä* 1911, no. 3.
- Pietilä, Antti J. 1909a. 'Spiritistien menettelytapoja.' *Aamulehti* 1909, no. 132.
- Pietilä, Antti J. 1909b. 'Spiritismistä.' *Aamulehti* 1909, no. 298.
- Pietilä, Antti J. 1909c. 'Vastausta "Spiritistille".' *Aamulehti* 1909, no. 304.
- Pietilä, Antti J. 1910b. 'Spiritistisiä kujeita.' *Aamulehti* 1910, no. 4.
- Pietilä, Antti J. 1910c. 'Loppusana "Spiritistille".' *Aamulehti* 1910, no. 6.
- Valvanne, Väinö H. 1908. 'Englantilainen mediumi Helsingissä I.' *Tietäjä* 1908, no. 7–8.
- Valvanne, Väinö H. 1909. 'Englantilainen mediumi Helsingissä II.' *Tietäjä* 1909, no. 5–6.
- Valvanne, Väinö H. 1910. 'Spiritismi ja teosofia. Vastaus J. K:lle.' *Tietäjä* 1910, no. 1.

Internet-lähteet

Vilppulan sukusivut: www.vilppula.fi.

Muut lähteet

Omakoti-yhdistyksen jäsenkirja 1907. Tutkielman tekijän hallussa.

Kirjallisuus

Ahlbäck, Tore 1995. *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland*. Religionsvetenskapliga skrifter nr 28. Åbo Akademi, Åbo.

Aho, Jouko 1993a. *Sieluun piirretty viiva. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatustieteeseen*. Kustannus Pohjoinen, Oulu.

Aho, Jouko 1993b. *Parapsykologit. Ulkopuolisen näkemys poikkeavan tieteen suomalaisen historiaan*. SHS, Helsinki.

Alanen, Aulis J. 1953. *Ilmajoki vuoden 1809 jälkeen. Tiennäyttäjänä maakunnalle maamiesseura-aikana*. Vaasan kirjapaino, Vaasa.

Asprem, Egil 2014. *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. BRILL, Leiden & Boston.

Asprem, Egil 2015. 'The Disenchantment of Problems: Musings on a Cognitive Turn in the intellectual History.' *Journal of Religion in Europe* 8/2015, 305–20.

Faivre, Antoine 1994. *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, Albany.

Godwin, Joscelyn 1994. *The Theosophical Enlightenment*. State University of New York Press, Albany.

Godwin, Joscelyn 2013. 'Blavatsky and the first generation of theosophy.' Teoksessa: Hammer, Olav & Rothstein, Mikael (toim.). *Handbook of the Theosophical Current*. BRILL, Leiden & Boston. 15–31.

Haapala, Pertti 1986. *Tehtaan valossa. Teollistuminen ja työväestön muodostuminen Tampereella 1820–1920*. Osuuskunta Vastapaino, Tampere & Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Hakola, Outi & Kivistö, Sari & Mäkinen, Virpi 2014. *Kuoleman kulttuurit Suomessa*. Gaudeamus Oy, Tallinna.

Hammer, Olav & Rothstein, Mikael (toim.) 2013. *Handbook of the Theosophical Current*. BRILL, Leiden & Boston.

Hammer, Olav 2013. 'Theosophical elements in New Age Religion.' Teoksessa: Hammer, Olav & Rothstein, Mikael (toim.). *Handbook of the Theosophical Current*. BRILL, Leiden & Boston. 237–58.

Hanegraaff, Wouter J. 1998. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. State University of New York Press, Albany.

Hanegraaff, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.

Harmainen, Antti 2010. *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastian ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908*. Julkaisematon pro gradu –tutkielma. Tampereen yliopisto.

Harmainen, Antti 2013. 'Naisteosofin kalevala. Kansallinen historiakuva, uskonto ja sukupuoli Maria Ramstedtin *Kalevalan sisäinen perintö* –teoksessa.' Teoksessa: Jalava, Marja & Kinnunen, Tiina & Sulkunen, Irma (toim.). *Kirjoitettu kansakunta. Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Harmainen, Antti 2014. ””Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan” – Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla.’ Julkaistu: *Historiallinen aikakauskirja* 4/2014, 381–92.

Hautamäki, Arvi 1967. ’Matti Kurikka. Utopistinen sosialisti.’ Teoksessa: Soikkanen, Hannu (toim.). *Tiennäyttäjät 1*. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki.

Heelas, Paul & Woodhead, Linda & Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karin 2004. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing, Malden & Oxford & Carlton.

Hentilä, Marjaliisa 2013. *Sovittelija. Matti Paasivuori 1866–1937*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki.

Historiallinen Aikakauskirja 4/2014. *Kuolema historiassa*. Suomen Historiallinen Seura & Historian Ystävien Liitto.

Hjelt, Marjut. ’Jokaiseen palatsiin ja jokaiseen majaan.’ Lyhyt katsaus Spiritistien ensimmäisiin vuosikertoihin Suomen Spiritualistisen Seuran sivuilla: www.henkinenkehitys.fi/144. Luettu 25.11.2015.

Hyrkkänen, Markku 2002. *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere.

Jalava, Marja 2005. *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealisisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Jokipii, A. E. 1937. *Teosofinen liike Suomessa. Historiaa, oppi ja arviointia*. WSOY, Porvoo.

Jokipii, A. E. 1938. *Teosofian suhde työväenliikkeeseen Suomessa*. Osa Suomen Kirkkohistoriallisen seuran vuosikirjasta 1936.

Juva, Mikko 1960. *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 61., Porvoo.

Järvenpää, Juuso 2016. 'Katsaus suomalaisen rajatiedon historiaan.' Julkaistaan Suomen Akatemian rahoittaman Mieli ja toinen –tutkimusprojektin toimittamassa antologiassa keväällä 2016.

Kalemaa, Kalevi 1978. *Matti Kurikka. Legenda jo eläessään*. WSOY, Porvoo.

Ketola, Kimmo 2008. *Uskonnot Suomessa*. Kirkon tutkimuskeskus.

Klinge, Matti 1997. *Keisarin Suomi*. Schildts Förlags Ab, Espoo.

Klinge, Matti 2006. *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa*. SKS, Helsinki.

Kokkinen, Nina 2010. 'Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa.' Teoksessa: Turtiainen, Minna & Wahlroos, Tuija (toim.). *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 33–41.

Kokkinen, Nina 2011. 'The Artist as Initiated Master. Themes of Fin-de-Sécle Occulture in the Art of Akseli Gallen-Kallela-' Teoksessa: *Fill Your Soul! Paths of Research into the Art of Akseli Gallen-Kallela*. The Gallen-Kallela Museum, Espoo. 46–59.

Kokkinen, Nina 2013a. 'Occulture as an Analytical Tool in the Study of Art.' *Aries* 2013, no. 13, 7–36.

Kokkinen, Nina 2013b. 'Hugo Simberg's art and widening perspective into Swedenborg's ideas.' Teoksessa: Grandin, Karl (toim.). *Emanuel Swedenborg – Exploring a "World Memory": Content, Context, Contribution*. Center for History of Science, Tukholma. 246–58.

Kontio, Helena 1996. *Elävä yhteys henkimaailmaan*. Suomen Spiritualistinen Seura.

Kontio, Helena 1999. 'Spiritisti ilmestyi jo vuonna 1909: huutavan ääni materialismin korvessa.' *Ultra* 1/1999.

Krohn, Helmi 1978. *Mitä on spiritualismi?* Suomen Spiritualistinen Seura.

Kujala, Antti 1995. *Venäjän Hallitus ja Suomen Työväenliike 1899–1905*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Leskelä-Kärki, Maarit 2006. *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Mahlamäki, Tiina 2010. 'Seitsemän veljeksien salattu maa. Emanuel Swedenborgin ideoiden läsnäolo Aleksis Kiven *Seitsemän veljestä* -teoksessa.' *Sananjalka* 52, 163–80.

Mahlamäki, Tiina & Mansikka, Tomas 2010. 'Remarks on Swedenborgian Elements in the Literary Production of Johan Ludvig Runeberg.' *Temenos* Vol. 46, 1/2010, 73–99.

Mahlamäki, Tiina & Mansikka, Tomas 2013. "'His visions have captured my thoughts': Emanuel Swedenborg in the Newspapers and National Literature in 19th Century Finland.' Teoksessa: Karl Grandin (toim.). *Emanuel Swedenborg – Exploring a "World Memory" Context, Content, Contribution*, 296–311. The Center for the History of Sciences, The Royal Swedish Academy of Sciences, Stockholm.

Mahlamäki, Tiina 2014. 'Uudenkaupungin kullantekijät'. Kirja-arvostelu Antti Tuurin teoksesta *Alkemistit. Maallinen rakkaus* (Otava, 2013). Luettavissa: agricola.utu.fi (luetu 24.12.2015).

Mahlamäki, Tiina 2015. 'Luettua: Swedeborgilainen tulkinta tuonpuoleisuudesta.' Kirja-arvostelu Laura Lindstedtin teoksesta *Oneiron. Fantasia kuolemanjälkeisistä sekunneista* (Teos, 2015). Blogiteksti. Luettavissa: tituma2.wordpress.com (luetu 24.12.2015).

Maijala, Minna 2014. *Herkkä, hellä, hehkuvainen: Minna Canth*. Otava, Helsinki.

Mela, Aimo 1956. *Pekka Ervast. Kirjailija-teosofian tutkija-kristillinen mystikko*. Ruusu-Risti, Hyvinkää.

Mikkola, Kati 2012. 'Aineksista aiheiksi: Puolesta hengen ja heimon vai maan?' *Hiidenkivi* 1/2012.

Mikkola, Kati 2013. 'Työmies Itkosen strategia.' Blogikirjoitus 30.4.2013: neba.finlit.fi/blogi/tyomies-itkosen-strategia. Luettu 23.11.2015.

Mikkonen, Pirjo 2013. ”Otti oikean sukunimen.” *Vuosina 1850–1921 otettujen sukunimien taustat*. Luettavissa: helda.helsinki.fi/handle/10138/41762.

Nokkala, Armo 1958. *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki.

Nynäs et al. 2012. *Post-Secular Society*. Transaction Publishers, New Brunswick & New Jersey.

Oppenheim, Janet. 1985. *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press, Cambridge.

Owen, Alex 1989. *The Darkened Room. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England*. The University of Chicago Press, Chicago.

Owen, Alex 2004. *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. The University of Chicago Press, Chicago.

Partridge, Christopher (toim.) 2006. *Uusien uskontojen käsikirja*. Kirjapaja, Helsinki.

Partridge, Christopher 2004. *The Re-Enchantment of the West. Vol 1*. T & T Clark International, London & New York.

Partridge, Christopher 2005. *The Re-Enchantment of the West. Vol 2*. T & T Clark International, London & New York.

Partridge, Christopher 2014. ’Occulture is ordinary’. Teoksessa: Asprem, Egil & Granholm, Kennet (toim). *Contemporary Esotericism*. Routledge, Oxon & New York.

Peltola, Jarmo & Markkola, Pirjo (toim.) 1996. *Kuokkavieraiden pidot. Historian marginaalista marginaalihistoriaan*. Vastapaino, Tampere.

Peltola, Jarmo 1996. 'Yhteiskunta liikahtaa? Sosiaalinen liikkuvuus neljässä näytöksessä 1800-luvun lopulta 1990-luvulle.' Teoksessa: Peltola, Jarmo & Markkola, Pirjo (toim.). *Kuokkavieraiden pidot. Historian marginaalista marginaalihistoriaan*. Vastapaino, Tampere.

Pohjanmaa, Atte 2007. *Suomen Teosofinen Seura 30-vuotias*. Teoksessa Juneja, Saara; Kumila, Katriina; Rätt-Seule, Tapio, *Teosofisen Seuran Suomen Osasto 100 vuotta*. Teosofinen Seura ry. Gummerus Kirjapaino Oy. 7–167.

Pollari, Mikko 2009. 'Vihan ja sovun sosialistit.' Teoksessa: Anttila, Anu-Hanna; Kauranen, Ralf; Löytty, Olli; Pollari, Mikko; Rantanen, Pekka; Ruuska, Petri. *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Vastapaino, Tallinna. 81–110.

Salmela, Mikko 2014. 'Kuolevan kohtaaminen.' Teoksessa: Hakola, Outi & Kivistö, Sari & Mäkinen, Virpi 2014. *Kuoleman kulttuurit Suomessa*. Gaudeamus Oy, Tallinna. 47–61.

Sarajas, Annamari 1962. *Viimeiset romantikot. Kirjallisuuden aatteiden vaihtelua 1880-luvun jälkeen*. WSOY, Porvoo, Helsinki.

Sarajas-Korte, Salme 1966. *Uuden taiteen lähteillä. Suomalaisia taiteilijoita Pariisissa, Berliinissä ja Italiassa 1891–1895*. Otava, Helsinki.

Sgarbi, Marco 2008. 'Theory of the History of Problems: A re-contextualization.' Teoksessa: Kocan, Gürçan (toim.) *Transnational Concepts Transfers and the Challenge of the Peripheries*. Istanbul Technical University Press, Istanbul. 107–25.

Sgarbi, Marco 2011. 'Concepts vs. Ideas vs. Problems: Historiographical Strategies in Writing History of Philosophy.' Teoksessa: Pozzo, Riccardo & Sgarbi, Marco (toim.). *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*. Harrassowitz, Wiesbaden. 69–80.

Skinner, Quentin 2002. *Visions in Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press, Cambridge.

Soikkanen, Hannu 1961. *Sosialismin tulo Suomeen. Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. WSOY, Porvoo.

Sulkunen, Irma 1989. *Naisen kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen*. Hanki ja Jää & Juva.

Sulkunen, Irma 1995. *Mandi Granfelt ja kutsumusten ristiriita*. Hanki ja jää, Helsinki.

Sulkunen, Irma 1999. *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700-1800-luvun Suomessa*. Hanki ja jää & Gaudeamus, Helsinki.

Veikkola, Juhani 1969. *Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905–1914*. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Helsinki.

Veikkola, Juhani 1980. *Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918*. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Helsinki.

Von Stuckrad, Kocku 2005. *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. Equinox Publishing Ltd, London & Oakville.

Waris, Heikki 1932. *Työläisyhteiskunnan syntyminen Helsingin Pitkänsillan pohjoispuolelle osa I*. Suomen Kirjallisen Seuran Kirjapainon Oy, Helsinki.

Waris, Heikki 1934. *Työläisyhteiskunnan syntyminen Helsingin Pitkänsillan pohjoispuolelle osa II*. Suomen Kirjallisen Seuran Kirjapainon Oy, Helsinki.

Wessinger, Catherine 2013. 'The Second Generation Leaders of the Theosophical Society (Adyar).' Teoksessa: Hammer, Olav & Rothstein, Mikael (toim.). *Handbook of the Theosophical Current*. BRILL, Leiden, Boston. 33–50.